pt I

PROGRAMM

DES

GYMNASIUM ZU STRALSUND

OSTERN 1888.

1. Zeus in der Ilias I. Vom Oberlehrer Dr. Wilhelm H[illegible]n.
2. Schul-Nachrichten vom Direktor.

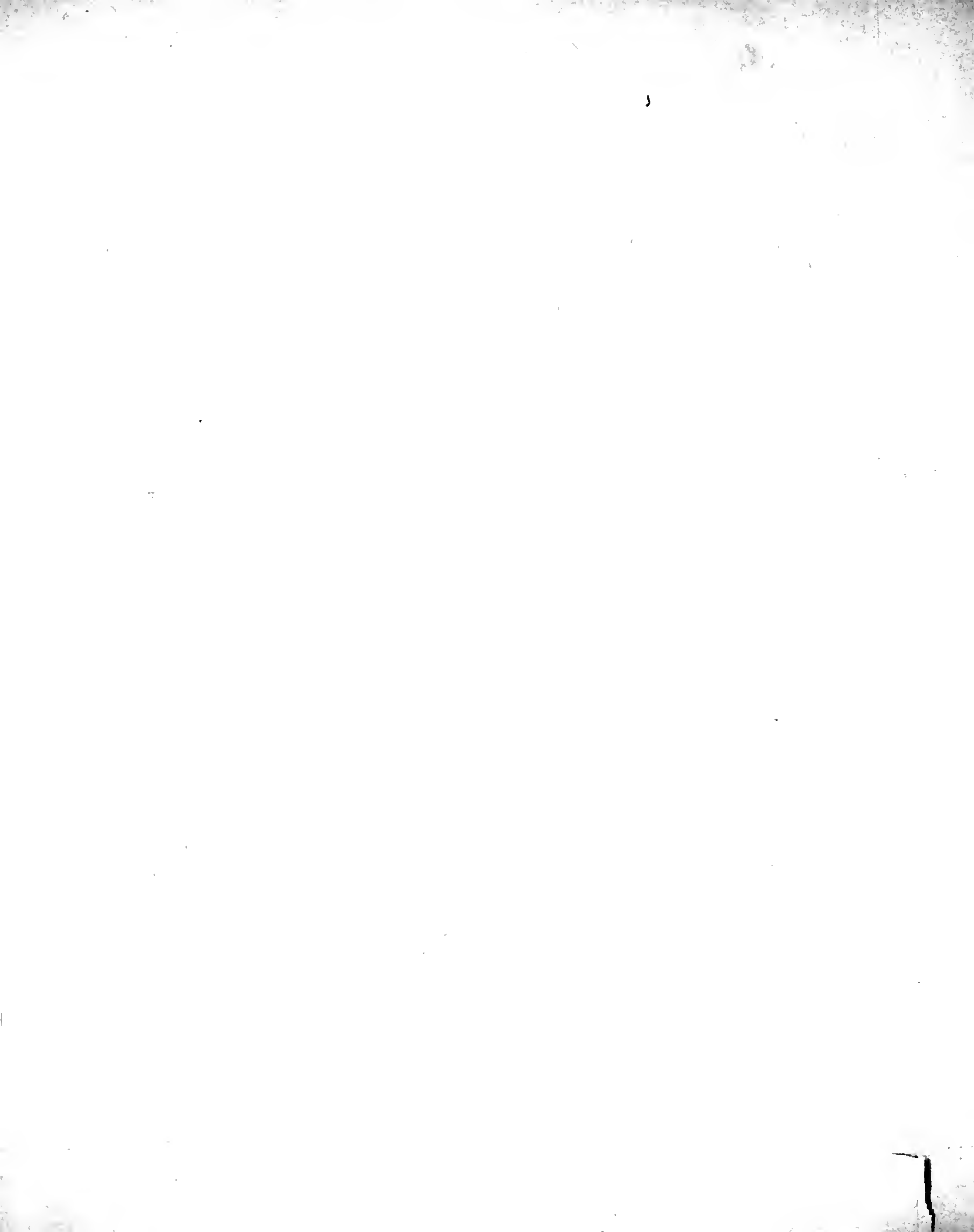


STRALSUND

1888

DRUCK DER KÖNIGL. REGIERUNGS-BUCHDRUCKEREI.

1888. Progr.-No. 135.



Zeus in der Ilias. I.

Mit der vorliegenden Arbeit beabsichtigte ich zunächst nichts anderes, als eine Inventarisierung des in der Ilias über Zeus enthaltenen Materials nach den vier Gesichtspunkten: Zeus in seinem Verhältnis zur Natur, zur Menschheit, zu den Göttern, zum Schicksal. Ich hoffte auf diese Weise imstande zu sein, die in der Ilias vorhandene Anschauung von dem Wesen des Gottes ohne grosse Schwierigkeiten klar zu umschreiben. Da sich aber sehr bald herausstellte, dass die Aeusserungen der Dichtung über Zeus, sein Eingreifen in die Handlung des Epos, seine Stellung zu den Parteien immer wieder zurückschliessen lassen auf einen gewissermassen flüssigen Zustand des religiösen Bewusstseins einerseits, der Sage andererseits, verschob sich mir der ursprüngliche Plan der Arbeit unter den Händen und an Stelle jener vollständigen Aufzählung ist ein etwas fragmentarischer Versuch getreten, in einigen Punkten jenes Flüssige des Zustands nachzuweisen. — Wenn ich mich für meinen Versuch im Wesentlichen auf den Dichter beschränkt habe, ohne das ungeheure Material der Homerischen Litteratur zu Hülfe zu ziehen, so bitte ich, mir das nicht als Leichtfertigkeit oder gar grenzenlose Ueberhebung auszulegen. Ich glaubte vielmehr, um mein Ziel zu erreichen, nämlich eine objektive Darstellung alles dessen, was wir von Zeus aus der Ilias erfahren, der wissenschaftlichen Hülfsmittel, die vollständig zu beschaffen die grössten Schwierigkeiten gehabt haben würde, zunächst besser zu entraten, um erst später vielleicht meine Beobachtungen in Beziehung zu den Systemen der mythologischen Wissenschaft und den Resultaten der homerischen Forschung zu setzen.

A. Zeus und die Natur.

Zeus ist seinem Namen nach der Gott des Lichtes, und insofern die Quelle des Lichts der Himmel ist, stellt er die Personification des lichten Himmels dar. Je mannigfaltiger aber und eingreifender sich die Wirkungen erwiesen, welche von dem licht- und lebenspendenden Element auf die Erde und ihre Bewohner ausgingen, um so mannigfaltiger gestalteten, um so mehr erweiterten sich die Vorstellungen, welche die religionsbildende Menschheit mit ihrem Himmelsgotte verbanden. Und leicht erklärlich ist es, dass unter der Fülle der Einzelwirkungen die ursprüngliche Idee, welche Zeus als Gott des Lichts an sich im Gegensatze — wie ich glaube — zur Finsternis dachte, zwar nicht ihre Wirksamkeit verlor, so doch an Kraft einbüsste. Es ist darum natürlich, dass die Ilias, in einer Zeit, in welcher, nach unberechenbaren Zeiträumen menschlicher Entwicklung, ein eben so tiefsinniges, wie phantastisches Göttersystem sich gestaltet hat, Zeus als der Lichtgott an sich selten erscheint, während seine Funktionen, soweit dieselben im Zusammenhange mit den Erscheinungen am Himmel stehen, die denkbar mannigfaltigsten sind. Wenn es N 837 vom Kampfgeschrei der gegeneinander rückenden Heeresmassen heisst: *ἤχη δ' ἀμφοτέρων ἶκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς*, so wird durch die Verbindung *Διὸς αὐγάς* mit *αἰθέρα* nicht nur der Raum bezeichnet, welcher durch die Atmosphäre von der Erde getrennt ist, sondern dieser Raum als vom strahlenden Lichte durchflutet, als Zeus' Gebiet bezeichnet. Es gehört unter diese Vorstellung der formelhafte Ausdruck *Ζεὺς* (oder *Ζεῦ*) — *αἰθέρα ναίων*, insofern derselbe nur von diesem Gotte gebraucht wird, und ich möchte damit auch in Zusammenhang bringen, wenn Zeus auf dem höchsten Gipfel des Ida oder des Olympos thronend gedacht wird, der am weitesten sich über den Dunstkreis in jene Region erhebt, welche in der bekannten Stelle Od. VII, 41—45 als ein Reich des Lichtes und Glanzes

geschildert wird. Freilich sind auch andere Götter 'Ολύμπιοι oder Οὐρανίωνες, auch sie sind dem Dunstkreis entzogen; im höchsten Raume und darum reinsten und reichlichsten Lichte waltet Zeus allein. Und ein Meteor aus dem Urquell allen Lichtes ist es, welches Zeus als Zeichen in dem Gleichnis Δ 75 ff. sendet; ein Meteor*), nicht eine Sternschnuppe müssen wir unter ἄστρον verstehen: τοῦ δ' ἔτι πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἵενται; eignet sich doch auch die seltenere Naturerscheinung mehr zum τέρας, als die scharenweise erscheinenden Sternschnuppen. Wenn endlich B 134 von Διὸς ἐνιαυτοί gesprochen wird, so mag man mit Schol B. G.**) auch hier den Ausdruck sich erklären aus der Lichtnatur des Gottes, indem der Jahreslauf seine Regelung von dem Lauf der Sonne erhält.

Unsere Erkenntnis über die physikalische Seite des Zeus in der Ilias stützt sich im Uebrigen auf die Beiwörter des Gottes, eine Anzahl von Gleichnissen, in welchen die verschiedensten Naturerscheinungen als vom Zeus herrührend den Mittelpunkt der Bilder bezeichnen, so wie, wenn auch seltener, auf diesen oder jenen atmosphärischen Vorgang, mit welchem Zeus selbst in die Handlung der Dichtung eingreift. Um zunächst von den hierher gehörigen Beiwörtern zu sprechen, so wird es genügen, dieselben anzuführen, da ihre Bedeutung und Ableitung genugsam in Monographien erörtert sind***). Weitaus am häufigsten erscheint Zeus als αἰγίοχος, ein Beiwort, dessen Verdeutschung, wie sich aus dem nachher zur αἰγίς Bemerkten ergiebt, Schwierigkeiten bieten dürfte, nicht sowohl, als ob über die Grundbedeutung der Aegis ein Zweifel bestände, oder weil ich die Kontroverse über die Bedeutung des zweiten Teils des Kompositums fürchtete, ob wir damit auf den Aegishalter oder den auf der Aegis dahinbrausenden geführt worden — ich fürchte die Kontroverse nicht, weil ich sie für meinen Zweck als gleichgiltig unberücksichtigt lassen darf — die Schwierigkeit einer Uebersetzung liegt vielmehr in der Unsicherheit des Begriffs der Aegis in der Dichtung. Doch davon nachher. Die hierher gehörigen Epitheta kennzeichnen den Zeus sämtlich in seiner Eigenschaft als den Gott des Gewitters, in den zwei Erscheinungen des Donners: ἐρίγδουπος, ὑψιβρεμέτης, ἐριβρεμέτης und des Blitzes: τερπικέραυνος, ἀργικέραυνος, ἀστεροπητής, στεροπηγερέτης oder als der Gott der Wolken: νεφεληγερέτα, κελαινεφής. Wenn nun die Aegis ursprünglich die gewitterschwere, unter Blitz und Donner und strömendem Regen sich entladende Sturmwolke ist, so bezeichnen im Vergleich zu αἰγίοχος alle übrigen hier genannten Epitheta nur Eigenschaften, welche ihrem Wesen nach in dem Epitheton αἰγίοχος schon enthalten sind. Wenn wir aber ferner erwägen, dass die Entstehung eines Epitheton αἰγίοχος in eine Zeit fallen muss, in welcher die Aegis ein dem Zeus allein eigentümliches Attribut bildete, in eine Zeit also, welche vor der Konstituirung unserer homerischen Dichtung liegt, denn hier vollzieht sich bereits jene Wandlung der Vorstellungen, durch welche die Aegis, wenigstens leihweise, auf Athen und Apollo übergeht — und wenn wir ferner voraussetzen dürfen, dass in der vorhomerischen Epoche der Zeus Aigiochos seinen Namen erhielt mit Rücksicht auf die ursprüngliche, rein atmosphärische Bedeutung der Aegis, so ergiebt sich daraus, dass jene Reihe von Beiwörtern, die sich uns als auf einer Teilung der in der Aegis zu einem Ganzen zusammengefassten Vorstellung beruhend erwiesen haben, auf dieselbe Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Zeus zurückweisen, auf welcher der αἰγίοχος entstanden ist. Und während wir aus den αὐγαῖς Διὸς und den hiermit in Verbindung gebrachten Aeusserungen der Dichtung den Ausdruck der ältesten Vorstellung von Zeus als von dem Gotte des Lichtes entnahmen, stellt sich in dem Beiwort αἰγίοχος und den ihrem Inhalte nach damit verwandten Epithetis die zweite Phase dar in dem Werden des Zeus: der Gott ist aus seiner lichten Höhe herabgestiegen und wird zum Gott der Atmosphäre. Bevor wir jedoch die weiteren Konsequenzen, die sich aus

*) So auch Buchholz, Realien III 1 pg. 90.

**) Διὸς δὲ τοῦ ἡλίου, ἢ τοῦ διερχομένου χρόνου.

***) Eine vollständige, auch zahlenmässige, Zusammenstellung giebt auch Treutler in seiner Dissertation Homerica Jovis epitheta compar. cum. Hesiod. Breslau 1867.

dieser Bedeutung des Gottes ergeben, betrachten, suchen wir uns über die Aegis zu klären, nicht nach ihrer Grundbedeutung, sondern nach den Anschauungen, welche über sie in der Dichtung bestehen. Wenn es P. 593 ff. heisst:

καὶ τότ᾽ ἄρα Κρονίδης ἕλετ᾽ αἰγίδα θυσσανόεσσαν
μαρμαρέην, Ἴδην δὲ κατὰ νεφέεσσι κάλυψεν,
ἀστράψας δὲ μάλα μεγάλ᾽ ἔκτυπε, τὴν δ᾽ ἐτίναξεν,
νίκην δὲ Τρώεσσι δίδου ἐφόβησε δ᾽ Ἀχαιούς —

so ist hier der Zusammenhang zwischen des Aegis und den in den Versen geschilderten Naturerscheinungen offenbar; ohne dass es der Dichter ausspricht, sehen wir doch, dass die Aegis das Mittel in der Hand des Gottes ist, mit welchem er den Ida mit Wolken umhüllt, blitzt, laut donnert, den Berg erschüttert. Jedoch auch hier schon zeigt sich, dass der Dichter nicht mehr in der ursprünglichen Vorstellung von der Aegis lebt: nach dieser birgt die Aegis selbst den Blitz und Donner, ist sie selbst die Wolke; nach unserer Stelle ruft sie mit der Aegis Blitz, Donner, Finsternis hervor. Noch deutlicher tritt diese Trennung zwischen Ursache und Wirkung Σ 203 ff. hervor:

αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς ὦρτο διίφιλος · ἀμφὶ δ᾽ Ἀθήνη
ὤμοις ἰφθίμοισι βάλ᾽ αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
ἀμφὶ δέ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων
χρύσεον, ἐκ δ᾽ αὐτὸν δαῖε φλόγα παμφανόωσαν.

Den Zweck, welchen Athene mit der Aegis verfolgt, erkennen wir erst aus dem, was an sich als eine aus der Wolke hervorgehende Wirkung bezeichnet wird; denn eine Schutzmassregel für den allerdings waffenlosen Achill kann die Aegis hier nicht sein: unter dieser Voraussetzung müssten wir die Aegis als Schild denken, als solchen dürfte Athene in diesem Falle sie dem Achill nicht *ἀμφιβαλεῖν*, sondern darreichen, damit er sie ergreife und nutzbar mache. Achill soll, um auch ohne Waffen die Troer von Graben und Mauer zurückzuschrecken, einen möglichst schreckenerregenden Eindruck machen, auf Ohr und Auge der Troer soll erschütternd eingewirkt werden. Darum Aegis und Wolke. Aber die Trennung, welche schon in der ersterwähnten Stelle zwischen dem Wirkenden und dem Erwirkten angedeutet war, ist hier vollständig vollzogen. Die Aegis wird neben der Wolke genannt, der ursächliche Zusammenhang zwischen beiden gänzlich verschwiegen und wohl mehr gefühlt als gedacht. Während dort vermittels der Aegis Blitz und Donner hervorgerufen wird, entspricht hier dem Blitze die feurige Lohe, welche Athene aus der Wolke hervorbrechen lässt, dem Donner Athenes schmetternde Stimme: *ἀπάτερθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη φθέγξατο — — — ὡς δ᾽ ὅτ᾽ ἀριζήλη φωνή, ὅτε τ᾽ ἴαχε σάλπιγξ* (126—218), wozu man vergleiche Φ 388: *ἀμφὶ δὲ σάλπιγξε μέγας οὐρανός*: auch hier wird mit unübertrefflicher Kraft der schmetternde Donner gekennzeichnet. O 229 ergeht das Gebot des Zeus an Apollo

ἀλλὰ σύ γ᾽ ἐν χείρεσσι λάβ᾽ αἰγίδα θυσσανόεσσαν
τὴν μάλ᾽ ἐπισσείων φοβέειν ἥρωας Ἀχαιούς.

Es heisst dann von der Ausführung des Befehls 307 ff.

— πρόσθεν δὲ κί᾽ αὐτοῦ Φοῖβος Ἀπόλλων
εἱμένος ὤμοιιν νεφέλην, ἕλε δ᾽ αἰγίδα θοῦριν,
δεινὴν, ἀμφιδάσειαν, ἀριπρεπέ᾽, ἣν ἄρα χαλκεὺς
Ἥφαιστος Διὶ δῶκε φορήμεναι ἐς φόβον ἀνδρῶν

und 318 ff.

ὄφρα μὲν αἰγίδα χερσὶν ἔχ᾽ ἀτρέμα Φοῖβος Ἀπόλλων,
τόφρα μάλ᾽ ἀμφοτέρων βέλε᾽ ἥπτετο, πῖπτε δὲ λαός ·
αὐτὰρ ἐπεὶ κατένωπα ἰδὼν Δαναῶν ταχυπώλων
σεῖσ᾽ ἐπὶ δ᾽ αὐτὸς ἄυσε μάλα μέγα, τοῖσι δὲ θυμὸν
ἐν στήθεσσιν ἔθελξε etc.

Zunächst ist an dieser im Vergleich zu der aus Σ angeführten Stelle bedeutsam, dass auch hier wieder die Wolke mit der Aegis vereint erscheint, dass auch hier die Aegis als Schreckmittel gebraucht wird. Aber wir dürfen ferner aus dem Zusammenhang des Textes folgern, dass auch hier wiederum erst die Verbindung von Wolke und Aegis den beabsichtigten Zweck erreicht, obwohl diese Bestimmung der Wolke hier noch weniger klar ausgesprochen ist, als dort. Ich glaube aber meine Behauptung mit dem Hinweis darauf begründen zu können, dass, wie oben Achill mit der Wolke nicht ausgestattet wird, um ihn unsichtbar zu machen, ebensowenig hier die Wolke diesen Zweck haben kann. Denn Apollo will ja gesehen werden, wie er selbst den Danaern in das Antlitz schaut, *κατένωπα ἰδὼν Δαναῶν*, der Anblick der Aegis soll schrecken und so kann sie nicht mit samt dem Gotte in Dunst gehüllt werden. Darum ist für mich die Wolke an unserer Stelle nur daraus zu erklären, dass dieselbe in des Dichters Anschauung mit der Aegis verbunden ist. Auch auf die Analogie der beiden Stellen mag hier noch hingewiesen werden, dass dort wie hier die Wirkung auf das Ohr, welche nach der ursprünglich atmosphärischen Bedeutung der Aegis durch ihren Donner hätte erzielt werden können, als von der gewaltigen Stimme der beiden Gottheiten ausgehend dargestellt wird: *ἐφθέγξατο Ἀθήνη — ἄυσεν Ἀπόλλων*. Dass durch die Mitteilung über den Ursprung des Schrecknisses aus der Schmiede des Hephaest ein neuer, mit der Urvorstellung schwer zu vereinigender Zug in das Bild der Aegis kommt, sei hier nur erwähnt.

Wir sehen aber leicht, wie sich in diesen drei Fällen die Vorstellung von der atmosphärischen Natur der Aegis erhalten hat, dass jedoch das Bewusstsein von dieser Natur sich sehr viel deutlicher in der Stelle des XVII. Buches als in Σ und Ο ausspricht; überall ist die Aegis Schreckmittel, überall wirkt sie auf Gesicht und Ohr zugleich — überall aber auch kann sich die Phantasie des Dichters nicht behelfen mit der Aegis allein, er nimmt die Wolke noch zu Hülfe, die sich doch zu der Aegis nur wie das genus zur species verhält.

Ohne wesentliche Ausbeute für eine Entwicklung des Begriffs der Aegis bleibt Δ 167 ff.: Agamemnon prophezeit, dass der Tag kommen werde, an dem Ilias zu Grunde geht,

Ζεὺς δέ σφι Κρονίδης ὑψίζυγος αἰθέρι ναίων
αὐτὸς ἐπισσείῃσι ἐρεμνὴν αἰγίδα πᾶσιν
τῆς δ' ἀπάτης κοτέων.

Die Aegis, an deren physikalische Bedeutung das Prädicat *ἐρεμνήν* erinnert, deren Anwendung durch *ἐπισσείῃσι* hier, wie Ο 230, gekennzeichnet wird, kann hier in der Hand des Zeus ebensowohl gedacht sein als Mittel der Vernichtung, wie als symbolischer Ausdruck des Zornes.

Völlig verloren gegangen ist aber die meteorologische Bedeutung der Aegis Φ 401—402:

ὣς εἰπὼν οὔτησε κατ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
σμερδαλέην, ἣν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός.

Der Dichter vergisst in dem Bestreben, das Unüberwindliche der Götterwaffe zu bezeichnen; dass die Aegis ja den *κεραυνὸς* in sich birgt und dass sie deshalb nicht wohl demselben gegenübergestellt werden kann. Ein wesentlicher Unterschied aber der Bedeutung des Gegenstands unserer Untersuchung an jenen Stellen im Vergleich zu diesen Versen liegt darin, dass die Aegis dort, um es kurz zu sagen, offensiv, hier dagegen defensiv gebraucht wird.

Ε 736 ff. wappnet sich Athene, im Begriff zur Unterstützung der Achaeer auf das Schlachtfeld zu eilen; sie legt den Koller ihrers Vaters an und rüstet sich mit seinen Waffen zum thränenreichen Krieg:

ἀμφὶ δ' ἄρ ὤμοισι βάλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
δεινήν, ἣν πέρι μὲν πάντῃ φόβος ἐστεφάνωται,
ἐν δ' ἔρις, ἐν δ' ἀλκή etc.,

setzt auf das Haupt den ringsschützenden, vierschirmigen Helm, besteigt den flammenden Wagen und ergreift die Lanze. In welchem Sinne der Dichter dieser Stelle die Aegis gedacht hat, ob er

sich der ursprünglichen Bedeutung derselben bewusst ist, ob er sie als Angriffswaffe oder Schutzwaffe, als Schild sich vorgestellt hat, ist schwer zu entscheiden. Ich glaube letzteres; denn da die einzelnen Stücke der πανοπλία genannt werden, scheint die Aegis als Schild die notwendige Ergänzung. Und doch macht es den Eindruck, dass die Plastik in unseren Versen die Veranlassung fand, die Aegis als ein die Schultern und den oberen Teil der Brust schützenden, panzerartigen Ueberwurf mit dem Bilde des Gorgonenhauptes darzustellen, wie sich dies an zahlreichen Bildwerken, auch archaischen Ursprungs, zeigt (vergl. Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik I p. 143). Aber sehr beachtenswert scheint es mir, dass trotz des Wörterpomps die Aegis hier degeneriert durch die mit ihr zusammengekoppelten Abstracta des φόβος, der ἔρις, ἀλκή, ἰωκή zu einem wesenlosen Symbol der kriegerischen Stärke, welche ἀλκή besitzt, φόβος erregt u. s. w. und so mag sich auch der Gedankengang des Dichters erklären, welcher *B* 447 die Athene mit der Aegis auftreten lässt, nur zu dem Zweck, wie mich dünkt, dass die Göttin mit ihrer Hülfe den gesunkenen Kampfesmut der Achaeer belebe.

Welche Vorstellung der Verfasser des XXIV. Buches sich von der Aegis gebildet hat, wenn es dort von Apollon heisst, welcher den Leichnam des Hector zu schützen sucht, περὶ δ' αἰγίδα πάντα κάλυπτεν χρυσείῃ, ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἑλκυστάζων, vermag ich ebensowenig zu sagen, wie Schol A (vrgl. dazu Lehrs Aristarch 2. Aufl. p. 192). Sicherlich nicht die eines Schildes, dessen Consistenz sich mit dem Prädicat περικάλυπτειν schlechterdings nicht vereinigen lässt; ebensowenig löst sich die Schwierigkeit unter der Annahme, der Dichter denke an ein wolkenartiges Gebilde: der Dichter hätte sich die Aegis so denken können, wenn er noch die Naturanschauung der vorhomerischen Zeit über die Aegis in sich trug; alsdann aber hätte er sich wohl gehütet, die Donnerwolke zum Leichentuch zu degradieren und selbst, wenn er es that, so widersprach die dunstige Natur der Aegis der Anwendung aus dem praktischen Gesichtspunkte, dass sie den Zweck nicht erfüllt haben würde.

Versuchen wir nun, nach Aufzählung und Betrachtung der für die Aegis in der Ilias bedeutsamen Stellen, das für sie Gemeinsame zu abstrahieren, so bieten sich nicht leicht zu beseitigende Schwierigkeiten. Allerdings hindert uns nichts, sie als τέρας Διός, als eigenstes Attribut des Zeus zu betrachten; und doch darf Athene, auch ohne von ihrem göttlichen Vater dazu autorisiert zu sein, dieselbe anlegen. Sie ist Ausdruck der Machtstellung des Zeus in der Natur, insofern sich dieselbe im Blitz und Donner offenbart: und doch, wenn Athene sie trägt, erscheint sie in einer sinnlich unfassbaren Weise als das mit Allegorien durchsetzte Symbol kriegerischer Stärke; Furcht und Schrecken erregt sie, wenn zum Angriff schreitend der Gott sie voranträgt: und doch wird sie anderswo nur als Schutzwaffe verstanden werden können. An drei bis vier Stellen ist sich die Dichtung der physikalischen Natur der Aegis, wenn auch nicht mit voller Klarheit, bewusst; anderswo erscheint sie als Schild, welcher sich als Werk des Hephaest nur durch die ihm innewohnende Festigkeit von den Schilden der Sterblichen unterscheidet. Ja, so wenig einheitlich ist die aus der homerischen Dichtung zu gewinnende Vorstellung von der Aegis, dass der Dichter des vierundzwanzigsten Buches die Aegis in einer Weise gebrauchen konnte, welche sich mit keiner der sonstigen Vorstellungen von derselben vereinigen lässt. Sicher scheint mir, dass sie in allen den Stellen, welchen die physikalische und somit ältere Bedeutung zu Grunde liegt, nicht die Bedeutung des schützenden Schildes hat. Ich wüsste auch nicht, wie eine uralte mythische Naturanschauung aus der Donnerwolke die Vorstellung des Schildes direkt hätte gewinnen sollen. Ebensowenig freilich weiss ich die sinnliche Vorstellung zu nennen, welche die Vermittelung gewissermassen gebildet hat zwischen jener älteren und der jüngeren Anschauung, in der die Wolke sich zum Schilde verdichtet hat. Damit aber komme ich auf die oben ausgesprochene Bemerkung zurück, dass die Aegis dem Verständnis und somit der Uebersetzung Schwierigkeiten bereitet: Zeus' Aegis ist in der Ilias noch nicht fertig,

oder vielmehr sie wird in der Ilias das, was sie nach den Erklärungen der alten wie der neuen Zeit ist, der Schild des Zeus; die Uebersetzung muss sich behelfen, indem sie *αἰγὶς* in gewissem Sinne als Eigennamen behandelt, obwohl sie es an sich nicht ist.

Wie aber Zeus in seinen Beiwörtern vorzugsweise als der Gott des Gewitters erscheint, so bedient er sich, wenn er mit den ihm als Naturgottheit unterstellten Kräften in die Handlung der Dichtung eingreift, vorzugsweise des Blitzes und Donners: so, wenn er vor der zweiten Schlacht *H* 478 verderbensinnend die ganze Nacht hindurch donnert, auch am Morgen der Schlacht selbst vom Ida aus zum Schrecken der Achaeer in das Lager derselben Blitz und Donner sendet (*Θ* 75), während kurz darauf dreimaliges Donnern ein siegbedeutendes Zeichen für die Troer sein soll. (Vgl. I 236.) Ein Zeichen allerdings zweideutiger Art: denn *O* 377 donnert Zeus zum Zeichen der Erhörung nach Nestors Gebet, die Troer aber deuten das zu ihren Gunsten und werden dadurch zu noch grösserer Anstrengung veranlasst. Weniger zweideutig ist ein anderes Zeichen des Zeus, wenn er als Wettergott im weiteren Sinne des Wortes *M.* 252 die Windsbraut staubaufwirbelnd vom Idagebirge gegen das Schiffslager der Achaeer sich wälzen lässt: unter solchem Zeichen schwindet der Mut der Achaeer, denn ihr Widerstand wird dadurch erschwert, während die Troer in dem *τέρας* eine thatsächliche Unterstützung finden und im Vertrauen darauf die Erstürmung des Lagers versuchen. Ein weiterer Beweis für Zeus' Herrschaft über die Wettergewalten, wenn in dem Zukunftsbilde Anfangs des XII. Buches Zeus durch seinen Regen die achaeische Mauer zerstören hilft, wenn er *Λ* 53 als Ankündigung blutiger Kämpfe, *Π* 459 seinen lieben Sohn Patroklus im Tode zu ehren Blut regnen lässt; in anderer Weise bezeugt er seine Teilnahme dadurch, dass er den Kampf um seines Sohnes Leichnam in verderbliches Dunkel hüllt *Π* 567, denn der Tote wird geehrt durch die Zahl der um ihn Gefallenen. Aus demselben Grunde verbreitet er auch Dunkelheit um Patroklos' Leiche *P* 268 ff. (vgl. ibid. 368 und 644), bis er sich des Atriden erbarmt und auf seine Bitten die Sonne wieder scheinen lässt (*P* 648 ff.).

Nur in wenigen Punkten erweitert sich das Bild von der physikalischen Bedeutung des Zeus durch die Gleichnisse: die Erde erdröhnt unter den Schritten der Mannen, wie wenn Zeus sie mit seinen Blitzen peitscht (*B* 781 ff.), Agamemnons Brust entringt sich Seufzer auf Seufzer, wie Zeus Blitz auf Blitz aufleuchten lässt vor grossem Unwetter (*K* 501), die Waffen funkeln wie Zeus Blitz (*K* 153, *Λ* 65, *N* 242); er stürzt nieder, wie die Eiche, welche vom Blitze des Zeus getroffen ist (*Ξ* 414) — die Drachen an der Halsperge des Agamemnon gleichen dem Regenbogen, welchen Zeus an den Wolken befestigt (*Λ* 27), den Menschen ein Zeichen zu sein, Athene hüllt sich in die purpurne Wolke, die dem purpurnen Regenbogen vergleichbar ist, welchen Zeus am Himmel ausgespannt hat (*P* 547) — Diomedes und Ajas wüten wie ein Strom, wenn er von Zeus Regen überströmt (*E* 91, *Λ* 493). Die von den Achaeern geschleuderten Speere (*M* 278), die funkelnden Helme der ausrückenden Danaer (*T* 357) sind zahlreich, wie die Schneeflocken des Zeus. — Unbeweglich verharren die Danaer, wie die Wolke, die Zeus bei Windstille um die Gipfel des Berges befestigt (*E* 522). Troische Helden rücken vor vergleichbar dem Sturm schlimmer Winde, welcher, von Zeus' Donner getrieben, über die Ebene dahinbraust etc. (*N.* 795). Nach langer Bedrängnis atmen die die Troer wieder auf, wie wenn Zeus den Wolkenschleier zerreisst (*Π* 298), umgekehrt lastet die Niederlage auf den Seelen der Troer, wie wenn Zeus vom Olymp unter Sturmgebraus den Himmel verfinstert (*Π* 464), und die fliehenden Rosse der Trojaner erregen ein Getöse, wie wenn Zeus im Unmut über die Schlechtigkeit der Menschen Sturm und Unwetter, Regen und Ueberschwemmung verhängt (*Π* 384); die Versammlung endlich bewegt sich, wie die Wogen des Meers, wenn sie bewegt hat Euros und Notos, hervorgebrochen aus den Wolken des Zeus (*B* 146).

Man sieht wie sich die Vorstellung von der atmosphärischen Bedeutung des Zeus concentrisch erweitert, der Gewittergott ist zum Gebieter von Wind und Wetter im weitesten Sinne des Wortes

geworden, dem eben darum auch naturwidrige Phaenomene, wie der Blutregen, zugeschrieben werden; es sind aber von der Ilias vorzugsweise diejenigen Aeusserungen von Zeus' Naturgewalt verwertet, welche zerstörender oder doch wenigstens erschreckender Wirkung sind; auch der Regenbogen ist ein Zeichen des Krieges; ein andermal versinnlicht derselbe den Glanz der Wolke, in welche Athene sich hüllt und von der erquickenden, segensreichen Wirkung des Regens, welchen Zeus sendet, findet sich in der Ilias keine Andeutung: als Regenspender, *ὑέτιος*, *ὄμβριος* (Preller *I* 92) oder *ὕης* kennt die Ilias den Himmelsgott nicht — in der Odyssee freilich wird wenigstens von der befruchtenden Wirkung des Regens gesprochen (*ι* 111, *ν* 245), nur das Zerstörende des überreichlichen Regens wirkt auf die Phantasie des Dichters. Wenn Zeus Dunkelheit um die Kämpfenden breitet, so geschieht dies doch wohl auch *Π* 567, indem er eine Nebelwolke sich herabsenken lässt, wie es ausdrücklich *P* 268 heisst: *ἀμφὶ δ' ἄρα σφιν λαμπρῇσι κορύθεσσι Κρονίων ἠέρα πολλὴν χεῦ'.*

Um mit einer allgemeinen Bemerkung die Aufzählung dieser Einzelheiten zu schliessen: Zeus als Naturgottheit zeigt sich in der Ilias fast nur in schreckenerregender Gestalt — im schroffsten Gegensatz zu dem in der Dichtung ausgebildeten menschlich-milden Character des Gottes. Die Naturanschauung vom Gotte zeigt noch nicht das Bewusstsein auch von dem Segen der Himmelskraft, welche sich im Blitz und Donner am wirkungsvollsten manifestiert; die spätere Entwicklung lehrt, dass der Zeus Aegiochos auch als *γεωργὸς* und *ἐπικάρπιος* verehrt wurde (vgl. Preller *I* p. 101, 1): Anschauungen, welche solchen Beiwörtern zu Grunde liegen, sind in der Ilias nicht zu finden — oder darf *Ξ* 346-351 als mythische Versinnlichung des abstracten Gedankens von der Fruchtbarkeit des Regens gefasst werden?

B. Zeus in seinem Verhältnis zur Menschheit.

a. Im Allgemeinen.

Eine Untersuchung über die Dogmatik des homerischen Hellenentums in ihrer Beziehung auf Zeus bietet deshalb Schwierigkeiten, weil nicht immer zu entscheiden ist, in wie weit das Verhältnis, in welchem der Gott zum Menschen erscheint, sich auf allgemeine Anschauung gründet, oder nur aus der speciellen Wendung, welche die dichtende Phantasie genommen hat, sei es nun eines einzelnen Dichters, sei es der mythenbildenden Kraft des Volkes. Um es an einem Beispiel klar zu machen: eine der schwierigsten Fragen ist die nach dem Verhältnis des Menschen zur Schuld und zum Verhängnis; wenn nun Agamemnon immer wieder Zeus bezichtigt, er habe ihn in schlimme Bethörung verstrickt, daraus sei seine Hybris gegen Achilles zu erklären: dürfen wir aus diesen und ähnlichen Stellen folgern, der homerische Grieche habe wirklich die Schuld des freien Willens verneint — oder aber lässt sich des Agamemnon Erklärung nicht als ein fein gedachter psychologischer Zug für die Characterisierung des Helden oder des Menschen überhaupt betrachten, so dass Agamemnons Worte ihre Erklärung aus dem trefflichen Worte des Zeus im Anfange der Odyeee (*α* 32 ff.) fänden? Doch davon wird weiter unten besonders zu handeln sein, betrachten wir zunächst unter möglichst vorsichtiger Auswahl diejenigen Aeusserungen über Zeus und sein Verhältnis zu den Menschen, welche im Ausdruck und Ton von Gemeinplätzen gehalten sind, oder welche sich als allgemeingültige Praedicate für die Beurteilung von Zeus in genanntem Sinne verwerten lassen. Die Ausbeute kann hier verhältnismässig nur gering sein: denn was wir oben die Dogmatik des homerischen Hellenentums nannten, ist ja nichts weiter als die Gesamtsumme der von den Hellenen jener Zeit im Allgemeinen geteilten Anschauungen über den Gott, wie sie sich auf Grund gemeinschaftlicher Lebensbedingungen in einem kaum noch nachweisbaren Entwickelungsprocess gebildet haben; dem Epos aber, in dem alles Handlung und Aeusserung individuellen Lebens ist, widerstrebt es, sich zum Ausdruck allgemein Gedachten in allgemeinen Aeusserungen zu machen. Doch zur Sache.

Zeus ist Vater der Götter und Menschen, nicht im genealogischen, sondern patriarchalischen Sinne (cf. Preller a. a. O. 85 und 114) darum heisst er πατὴς ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ἄναξ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ὕπατος κρειόντων, darum wird er angeredet Ζεῦ μέγιστε κύδιστε, darum Ζεὺς ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει, darum nennt er sich selbst ὕπατον μήστωρα.

Diese Herrscherstellung des Zeus beruht auf der alles übertreffenden Kraft des Zeus in sinnlicher wie geistiger Beziehung. Von seiner körperlichen Stärke spricht, um mich mit einer Stelle zu begnügen, namentlich seine eigene Aeusserung Θ 17 ff., nach welcher alle Götter und Göttinnen, und wenn sie es sich noch so sauer werden liessen, nicht imstande wären, ihn vermittelst goldener Ketten vom Himmel zu Boden zu ziehen. Und dass er hier ohne Ueberhebung gesprochen, beweist die Wirkung seiner Worte, denn alle verstummten umher und schweigen und die strahlenäugige Athene erklärt im Namen der Andern, dass sie es wohl wüssten, wie unbezwinglich seine Macht sei. Von seiner sinnlichen Kraft sprechen ferner Beiwörter, wie ἐρισθενής und ὑπερμενής. Die Klugheit des Zeus, durch welche er befähigt ist, die Regierung des Weltalls zu führen, drückt das Beiwort μητίετα an zahlreichen Stellen aus, auf seine Klugheit gründet sich der Ausdruck ἄφθιτα μήδεα εἰδώς, und wie seiner körperlichen Kraft ist er sich auch seiner geistigen Ueberlegenheit bewusst, wie das namentlich in seinen Auseinandersetzungen mit der Hera Α 546 ff. hervortritt. Selbst widerstrebende Gottheiten, wie Poseidon, erkennen die Obmacht des ὕπατος μήστωρ an, vgl. Θ 208, Ο 206 ff., auch Hera vermag es nicht, ihre Furcht vor dem Gatten zu verbergen, auch wenn sie dieselbe mit erheuchelter Gleichgültigkeit zu bemänteln sucht (Θ 427 ff.); nur fast trivial erscheinen darum Aeusserungen, wie die des Nestor, dass ein Mensch den Willen des Gottes nicht zu hemmen imstande sei (Θ 143) oder des Agamemnon (Ι 25), dass des Zeus Kraft die grösste sei, oder des Dichters Π 588, dass immer des Zeus Willen stärker sei als der Menschen.

Auf ihn, den Allmächtigen, führt darum auch der Mensch die äusseren, aber auch die inneren Gaben seines Lebens zurück: Glück und Unglück, Macht und Ohnmacht, Armut und Reichtum — aber auch Klugheit und Thorheit, Mut und Feigheit, Ehre und Unehre der Menschen sind abhängig von Zeus. Der Anschauung von dem entscheidenden Einfluss der Götter auf die äussere Gestaltung des menschlichen Geschicks entspricht die Allegorie Ω 527 ff., wo es heisst, dass auf der Schwelle des Zeus zwei Fässer aufgestellt seien, das eine mit bösen, das andre mit edlen Gaben: wem der donnerfrohe Zeus eine Mischung aus beiden gebe, der treffe es bald gut, bald böse. Als Quelle des Reichtums wird er genannt Β 670, Υ 298. Achill erwartet Ehre vom Zeus (Ι 608) Agamemnon führt seine Schmach auf ihn zurück (Β 110 ff.) und vielen Männern gleicht an Wert der, welchen Zeus liebgewonnen hat (Ι 116). Denn der Gott lässt den Manneswert eines jeden grösser oder geringer erscheinen nach seinem Willen, denn er ist der stärkste (Υ 242), und wie er ausharrenden Mannesmut weckt (Ξ 85), so lässt er auch den Gedanken an Flucht in der Seele des Mannes entstehen (Ξ 322) und selbst einen ἄλκιμος ἀνήρ versetzt er in Furcht, so dass er dem Kampfe ausweicht (Ρ 177). So ist er denn auch in so fern ταμίης πολέμοιο (Δ 82) und auch ohne unmittelbares Eingreifen des Zeus rechtfertigt sich der allgemeine Gedanke, der des Kampfes Geschick von ihm abhängig macht und oft wider Wunsch und Erwarten den Erfolg des Kampfes vereitelt (Τ 220—224).

Wie denn überhaupt Zeus nicht alle Erwartungen und Gedanken der Menschen vollendet (Σ 328), ja der Menschen Sinne verblendet und dadurch Unheil über sie bringt (Τ 270 ff.); und welche Absichten dabei in der Seele des Gottes wirksam sind, vermag weder von den Göttern noch Menschen einer zu durchschauen (Α 544), ebensowenig wie ein Mensch im Stande ist, seinen Willen aufzuhalten (Θ 143). Diesem Willen haben die Führer der Mannen Ehre und Ansehen zu verdanken (Ρ 241), (Β 196), ihm auch, wie kriegerische Tüchtigkeit, so auch kluge Gedanken (Ν 733).

Und was giebt dann diesem gewaltigen Willen die Richte, müssen wir fragen, um die Grundsätze, nach denen Zeus handelt, fest zu stellen?

Zunächst Gestaltung und Erhaltung des Rechtszustandes in der Welt. Der Rechtsstaat ist verkörpert im König, darum ist das Königtum Zeus' Schöpfung (*Α* 279, *Β* 197), walten die Richter ihres Amtes in seinem Auftrage (*Α* 238—39), sind die Herolde, durch deren Mund, was Rechtens ist, gefordert und kund gethan wird, nicht bloss der Menschen, sondern auch des Zeus' Boten (*Α* 334 *Η* 274). Er hasst Lug und Trug, denn durch sie wird der Rechtszustand gefährdet, darum sucht er die Menschen, welche das Recht beugen, mit Ueberschwemmungen heim (*Π* 384 ff.), darum wird er Troja zerstören *τῆς ἀπάτης κοτέων* (*Δ* 168), wird er nicht Beistand sein der Lügner (ebenda 235); der Eid ist ihm heilig*) (*Γ* 107), darum wird er zuerst als Eideszeuge angerufen (*Γ* 375 *Η* 76 *Ι* 197). Auch zwischen *ξεῖνος* und *ξεινοδόκος* besteht ein Rechtsverhältnis; Zeus ist deshalb auch *ξείνιος* und wird als solcher Troja zerstören (*Ν* 625) und eben darum ist es dem Menelaus unbegreiflich, dass er so lange die Waffen derselben begünstigt; es stimme das damit nicht zusammen, dass er an klugem Sinn alle Götter und Menschen übertreffe (*Ν* 631 ff.), ebendarum ruft er ihn an, dass er ungebührliche Selbstüberhebung strafen solle (*Ρ* 19). Die gestörte Rechtsordnung kann durch reumütiges Bitten wieder hergestellt werden, und so werden denn die *Λιταὶ* als die Töchter des Zeus bezeichnet. Wer sie, die schwächlichen, missachtet, verfällt der *Ἄτη*, der starken, die ebenfalls Tochter des Zeus ist, er verfällt der Bethörung, die ihn in das Unglück stürzt, in Folge und zur Bestrafung seines masslosen Wesens (*Ι* 502 ff.). Dass Zeus in anderem Sinne auf ein vernunftgemässes Denken und Handeln — denn darin würde ja wohl das Wesen der nach Zeus' Willen auf den Menschen wirkenden Ate bestehen — dass Zeus in anderem Sinne das Urteil des Menschen schädigend beeinflusst, dafür giebt es in der Iliade keinen entscheidenden Beweis und es besteht hierin einer der merkwürdigsten Unterschiede zwischen ihm und anderen Mitgliedern des Götterstaats. Es wäre überflüssig auf Athenes Verfahren dem Hector gegenüber hinzuweisen; doch notwendig erscheint eine Betrachtung der Stellen, in welchen Zeus scheinbar eine ähnliche Rolle unter anderen Verhältnissen spielt wie Athene. Da ist zunächst im zweiten Buche die Entsendung des verderblichen Traumes: das Traumbild soll den Völkerfürsten zu einem Entschluss veranlassen, durch welchen er schwer geschädigt wird; wenn der Gott ihm nicht in diesem Sinne beeinflusste, würden dem Atriden nach menschlicher Voraussicht schwere Verluste erspart bleiben. Nun hat ja aber diese Bethörung keinen anderen Zweck als den, der durch Agamemnon verletzten Gerechtigkeit zur Sühne zu verhelfen; der vom Zeus gesandte Traum, die durch den Traum über den Agamemnon verhängte Ate, ist also ganz in dem oben besprochenen Sinne auch nichts anders als ein Mittel, die durch Agamemnon verletzte Rechtsordnung zu sühnen und somit den Rechtszustand wieder herzustellen und zu erhalten.

Und wenn ferner Zeus *Δ* 70 ff. darin willigt, dass Athene versucht, die Troer zu einem Vertragsbruch gegen die Achaeer zu veranlassen, so entspricht dies zwar wenig unsern Vorstellungen von dem höchsten der Götter, der als Walter des Rechts die Vertragstreue zu erhalten, nicht zu vernichten bestrebt sein sollte, aber er selbst ist ja weder der, welcher den schändlichen Plan ersinnt, noch der ihn ausführt; er wird gedrängt, demselben seine Zustimmung nicht zu versagen; in welch' eigentümlichen Lichte übrigens die ganze Scene erscheint, davon wird weiter unten des genaueren zu sprechen sein. Freilich *Ζ* 234 scheint in der That Zeus boshaft der Menschen Denk- und Urteilskraft zu schädigen; heisst es doch gelegentlich des Waffentausches zwischen Glaukos und Diomedes

---

*) Warum sollen nach *Γ* 103 ff. die Troer, dem Vertrag die religiöse Weihe zu geben, der Erde und der Sonne opfern, während die Griechen dem Zeus opfern wollen. Will hier der Achaeer den höchsten Gott zum achaeischen Gott machen? Vergl. pag. 24.

ἔνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς,
ὃς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβεν
χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

Nun, ich glaube, dass der Dichter ebenso lebhaft das Hochherzige und Uneigennützige in Glaukos' Thun empfindet, wie wir modernen Menschen, und weit entfernt ist, mit seiner Bemerkung den Helden als einen dummen Teufel dem geriebenen Griechen gegenüber characterisieren zu wollen. Wenn er nun den Vorgang zu erklären hinzufügt „φρένας ἐξέλετο Ζεύς“, so scheint mir dadurch ein liebenswürdig-humoristischer Zug in die anmutige Episode zu kommen, der auch dadurch nicht abgeschwächt wird, dass die citierten Worte in dem Masse formelhaft geworden sind, dass der Dichter an die Persönlichkeit des Zeus dabei kaum gedacht zu haben braucht.

In der Natur des Menschen liegt es freilich, für die Unzulänglichkeit des eigenen Urteils auf intellectuellem wie ethischem Gebiete die Götter verantwortlich zu machen, und so ersparen sie denn auch dem Zeus nicht den Vorwurf, dass er sie in Bethörung und Schuld und Schaden bringe. Aber immer legt der Dichter solche Anschauungen seinen Helden in den Mund; objectiv, als allgemein gültig, spricht er den Gedanken nirgends aus. Und, merkwürdig genug, ist es fast nur eine Persönlichkeit, Agamemnon, welcher (*Β* 111, *Θ* 236-37, *Ι* 18, *Τ* 86 ff.) sein Verschulden auf die Ate des Zeus zurückführen will und wie eine leise Ironie klingen die Worte des Achill in Erwiderung auf Agamemnons mit des Zeus Ate sich entschuldigendes Bekenntniss *Τ* 270:

Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἀνδρέσσι διδοῖσθα.

So bilden denn Allmacht und Weisheit, letztere besonders hervortretend in der Gerechtigkeit, die bedeutsamen Züge im Bilde des Gottes, wie es sich den Menschen im Hinblick auf mittelbares oder unmittelbares Eingreifen der Gottheit in die Verhältnisse derselben ergiebt; ein Bild, in welchem wir kaum etwas finden werden, das sich nicht vertrüge mit den Vorstellungen geläuterter Sittlichkeit. Er straft der Menschen Masslosigkeit, indem er ihn in Bethörung verstrickt, aber auch der reumütigen Bitte ist er zugänglich; unerforschlich sind seine Wege, ihr Ziel aber ist immer Wahrung des Rechts und gleichermassen steht unter seinem Schutze der König, wie der heimatlose Fremdling. Wir werden nun zu prüfen haben, inwiefern dieses Bild des Zeus eine Erweiterung und Bestätigung, vielleicht auch Beschränkung findet, wenn wir den Zeus im concreten Falle betrachten, oder mit anderen Worten seine Beteiligung an der Handlung der Ilias prüfen. Wir geben darum, wenn wir

b. von Zeus in seiner Beteiligung an der Handlung der Ilias

sprechen, in kürzester Fassung eine Darstellung von Zeus' Handeln in der Dichtung. Die Fülle des Stoffs gliedert sich leicht, indem man zunächst ziemlich äusserlich fünf Acte, wenn der Ausdruck erlaubt ist, unterscheidet mit Rücksicht auf den vierfachen Ortswechsel, welchen der Gott während der Handlung der Ilias vornimmt. Ich sehe dabei von seinem Aufenthalt bei den Aethiopen ab. Es verweilt bis *Θ* 45 auf dem Olymp, fährt nach dem Ida und bleibt dort bis *Θ* 438, kehrt nach dem Olymp zurück, um von dort bis *Λ* 181 den Kämpfen zuzuschauen, wird aber durch erhöhte Teilnahme für Ilias wieder nach dem Ida gezogen bis *Ρ* 545 (?), von wo an er wieder in der Göttersammlung auf dem Olympe verweilt.

I. *Α* 494—*Θ* 45. Wie Achilles Sühne werden soll für die ihm vom Agamemnon gewordene Beleidigung, giebt Thetis selbst in den Grundzügen an (*Α* 509—510)

τόφρα δ' ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος ὄφρ' ἂν Ἀχαιοί
υἱὸν ἐμὸν τίσωσιν, ὀφέλλωσίν τέ ἑ τιμῇ.

Sie begründet den Anspruch auf Gewährung ihrer Bitte für sich mit dem Hinweis auf die Dienste, welche sie dem Zeus geleistet hat, für den Achill, erstens damit, dass er ὠκυμορώτατος ἄλλων sei,

er also einen Ersatz für seine kurze Lebensdauer beanspruchen dürfe, sodann mit dem Hinweis auf die Kränkung, die er von Agamemnon erfahren, so dass er eine Wiederherstellung seiner Ehre beanspruchen könne. Wenn ihr nun Zeus die Erfüllung dieser Bitte verspricht, — ohne sich zunächst über das „wie“ auszusprechen — so erfüllt er damit nur eine gerechte Forderung. Offenbar ist er sich selbst über dieses „wie“ zunächst nicht klar, erst die ganz oder teilweise schlaflose Nacht lässt in ihm die Idee reifen, welche sein Versprechen verwirklichen soll, eine Idee, welche fürs erste die Entsendung des verderblichen Traumes an den Agamemnon und weiter die damit im Zusammenhange stehende erste Schlacht zur Folge hat. Als dann nach dem Zweikampfe des Paris und Menelaus eine Beilegung des Krieges nicht unmöglich erscheint, willigt er in die Intrigue der Hera, dass Athene den Pandarus zu dem den Vertrag gewaltsam brechenden Schuss auf Menelaus reizt. In den dann von Neuem entbrennenden Kampf greift er nicht weiter ein, nur dass er seinem Sarpedon das tötliche Verderben abwehrt und der Hera und Athene gestattet, durch Ermutigung des Diomedes und Einschränkung von Ares' Wirksamkeit die gefährdeten Argiver zu schützen. Vor der zweiten Schlacht sodann fordert er unter gewaltigen Drohungen die Neutralität seitens der Götter, willigt jedoch, nachdem er seine liebevolle Gesinnung der Athene gegenüber ausgesprochen (*Θ* 39—40) stillschweigend darin, dass diese und ihre Gesinnungsgenossin Hera wenigstens mit gutem Rate den Argivern beistehen.

II. *Θ* 45—438. Er verlässt darauf den Olymp, um von der einsamen Höhe der Gargaros im Idagebirge auf die Stadt der Troer und Schiffe der Achaeer hinabzuschauen, *κύδεϊ γαίων* (*Θ* 52). Während des jetzt entbrennenden Kampfes wägt er die *κῆρες* der Parteien und lässt, da die Wage*) der Achaeer zu deren Ungunsten entscheidet, diese von blasser Furcht ergriffen werden, indem er die Blitzeslohe unter dieselben schleudert, hemmt den Siegeslauf des Diomedes, und lässt ihm seinen Willen eindringlich kundwerden durch dreifachen Donner, indem er gleichzeitig dadurch den Troern

---

*) Von Zeus und seiner Schicksalswage wird im Zusammenhang da zu sprechen sein, wo die Anschauungen der Ilias über *αἶσα*, *μοῖρα*, *ὑπέρμορον* etc. dargestellt werden sollen. Hier nur so viel. *Θ* 67 ff. ist die Lage der Dinge, in welcher Zeus zur Wage greift folgende: Zeus hat Neutralität der Götter proclamiert. Athene nimmt an, dass in Folge dessen den Argivern viel Unheil drobt: *οἵ κεν δὴ κακὸν οἶτον ἀναπλήσαντες ὄλωνται* (34) und bittet um die Erlaubnis, wenigstens mit ihrem Rate denselben beistehen zu dürfen. Es folgen die etwas rätselhaften Worte des Zeus, in welchen er zwar die Bitte der Athene nicht ausdrücklich gewährt, aber doch seine freundliche Gesinnung für die Göttin ausspricht. Darauf fährt er allein nach dem Ida, lässt sich nieder auf dessen höchstem Gipfel, im frohen Bewusstsein seiner Herrlichkeit, hinschauend auf der Troer Stadt und die Schiffe der Achaeer. Es entspinnt sich der Kampf zwischen hier und dort ohne Entscheidung; um die Mittagszeit aber hielt Zeus die Wage in der Schwebe, legte zwei Todeslose hinein, der Troer und der Achaeer, hob die Wage, in der Mitte sie haltend empor — und es sank zur Tiefe für die Achaeer der Tag des Verhängnisses. Er selbst aber donnerte gewaltig von der Höhe des Ida und schleuderte die feurige Lohe unter die Mannen der Achaeer. Und die Folge davon ist allgemeines Entsetzen, selbst die berühmtesten Helden wagen es nicht Stand zu halten. Welchen Zweck hat hier nach der Intuition des Dichters das Wägen? Will er den Willen des Schicksals damit erforschen, um sein Handeln davon abhängig zu machen? Gewiss nicht. Denn wenn Zeus der Thetis die Gewährung ihrer Bitte unbedingt zusagt, darf er in seinem Handeln, in den Massregeln seiner Weltregierung sich nicht abhängtg fühlen von der dunklen Macht der *αἶσα*. Und dass er sich der *αἶσα* überlegen weiss, geht aus den Stellen hervor, in denen er mit Hera und Athene über die Opportunität einer Vergewaltigung des Schicksals spricht. — Ebensowenig aber kann Zeus damit beabsichtigen, seinen Willen kundzuthun; denn an wen wäre diese Kundgebung gerichtet? Wesentlich anders erscheint der Vorgang *X* 207 ff.: Dreimal schon hat Hector seinen Todeslauf um die Stadt zurückgelegt; zum viertenmale jagt er, dem gehetzten Wilde gleich, vor Achilles her und als sie nunmehr zu den Quellen kamen *καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα* etc. Zwar um eine Erforschung des Schicksalswillens kann es sich hier ebensowenig wie oben handeln. Denn über das über Hector verhängte Geschick ist sich Zeus vollständig im Klaren, auch stimmt dasselbe ja vollständig mit seiner eigenen *O* 68 gegebenen Erklärung überein; nach kurzem Schwanken hat er die Schwäche des Mitleidens überwunden und die — in ihm selbst beruhende — *αἶσα* geht unverrückt ihres

den Sieg bedeutet, tröstet zwar durch ein τέρας den weinenden und wenigstens die eigene und seiner Mitfürsten Rettung erflehenden Agamemnon (Θ 245), frischt dagegen auch die unter Diomedes' Vordringen entmuthigten Troer auf, indem er ihnen μένος erregt. Athene und Hera, welche durch die Fortschritte der Trojaner besorgt werden und im Begriff stehen, gemeinsam auf das Schlachtfeld zu eilen, werden durch furchtbare Drohungen des Zeus, welche Iris vermittelt, in ihre Schranken zurückgewiesen, Drohungen, welche mit den versöhnlichen Worten (Θ 39—40) nicht recht harmonieren; auch Hera und Athene scheinen dieselben merkwürdigerweise vergessen zu haben, da sie in ihrer Beratung vor dem Versuche, Abhülfe zu schaffen, nicht auf sie zurückkommen.

III. Θ 437—Λ 183. Zeus kehrt, ohne dass uns der Grund unmittelbar mitgeteilt wird, auf den Olymp zurück — doch ergiebt sich dieser aus dem, was Zeus thut — spricht sich der Athene und namentlich der Hera gegenüber höchst nachdrucksvoll über seinen souverainen Willen und seine souveraine Macht aus und enthüllt zum ersten Male Genaueres über seine Absichten: am morgenden Tage wird der übergewaltige Kronide noch mehr der Argiver vernichten, denn nicht eher wird Hector vom Kampfe lassen, als bis sich der Pelide an den Schiffen zum Kampf erhoben hat, [an dem Tage, an welchem sie kämpfen in Bedrängniss um des Patroklus Leichnam] (Θ 470 ff.). Er entsendet am Morgen des nächsten Tages die Ἔρις mit den noch immer zweifelhaften τέρας πολέμοιο in das Lager der Achaeer, wo die Göttin mit furchtbarer Stimme die Mannen mit Kampfeslust und Kraft erfüllt (Λ 3 ff.) und namentlich Agamemnon wird dadurch zum höchsten Heldentum begeistert. Zeus jedoch lässt Blut regnen, denn er gedachte noch viele kraftvolle Helden zum Hades hinabzusenden (Λ 53 ff.). Er vergisst nicht, den Hector dem gewaltigen Atriden zu entziehen — ohne dass uns das „wie" und „wohin" mitgeteilt würde (Λ 164).

Wegs. Aber während dort Zeus die Wage ergreift auf der einsamen Höhe des Ida, findet der Vorgang hier auf dem Olymp in der Versammlung der Götter statt „unter den Augen aller" θεοὶ δέ τε πάντες ὁρῶντο (Χ 166). Und während sich dort die Gestaltung der Dinge vollzieht, ohne dass irgend eine Gottheit direct sich daran beteiligt, folgen hier die entscheidenden Massregeln, der Athene einerseits, indem sie Achilles unterstützt, des Apollo andererseits, in dem er Hector verlässt, unmittelbar nach Zeus' Abwägen der Loose. Und wenn auch hiergegen eingewendet würde, dass diese beiden Gottheiten, Apollo und Athene, während des Wägens in der Götterversammlung nicht anwesend sind, so möchte am Ende hier der Schluss post hoc, ergo propter hoc doch nicht ohne Weiteres zurückzuweisen sein und jedenfalls bleibt es bedeutsam, dass die Massregel des Zeus inmitten der anderen Götter vorgenommen, die Deutung zulässt, es sei damit der Wille des Zeus als in Uebereinstimmung mit dem Schicksal stehend feierlich proclamiert. Während also im achten Buche der Act des Wägens nur poetisches Interesse hat, wohnt demselben im zweiundzwanzigsten Buche practische Bedeutung bei, während dort in dem Vorgang kaum etwas anderes gesehen werden kann, als die poetische Umschreibung des Gedankens „nach Zeus Willen trat jetzt eine Wendung zu Ungunsten der Achaeer ein", ist hier das Wägen nicht bloss im hohen Grade poetisch wirksam, indem der Hörer des homerischen Liedes der Bedeutung des Augenblickes entsprechend unter den Eindruck eines gewaltig lastenden Schicksals gestellt wird, sondern es ist auch die für den ruhigen Bestand des Götterstaates hochbedeutsame Erklärung des Götterkönigs von der Harmonie seines und des Schicksals Willens gegeben. Daher auch wiederholt von Διὸς αἶσα gesprochen werden kann (vergl. Ι 608 Ρ 321), von dem von Zeus abhängigen Schicksal, was hier kaum etwas anderes sagt, als von dem Willen des Zeus. Und daher ferner Διὸς τάλαντα Metonymie für Zeus' Willen wird (cf. Π 658) oder die Worte Τ 223 ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα Ζεύς bedeutete: je nachdem Zeus die Entscheidung herbeiführt, obgleich eine durch das Wägen herbeigeführte Entscheidung als vom Willen des Wägenden unabhängig erscheint. — Jedenfalls glaube ich nicht, dass die Wage des Zeus in der Ilias die Bedeutung hat, welche ein Dichter oder ein älterer Mythus derselben ehedem gegeben und in welcher Bedeutung er dieselbe zum Attribute des Gottes gemacht hat. Für jenes Dichters oder Mythus Phantasie war die Wage gewiss das, was sie im Leben war: das Mittel, eine objective Entscheidung herbeizuführen in solchen Fällen, wo das Subject eine solche zu treffen nicht im Stande ist. Und so hat Zeus vor der Iliade die Wage benutzt; der Zeus in der Ilias ist aber zu solcher Machtfülle entwickelt, dass er zu dem Zwecke die Wage nicht mehr gebraucht und so wird sie das Mittel zur Manifestierung seines göttlichen mit dem Schicksal gleichbedeutenden Willens oder aber sie entartet zum wesenlosen Symbol.

IV. *Λ* 184—*P* 545 (?). Als sich der Kampf den Mauern der Stadt selbst nähert, begiebt er sich wieder auf den Ida (*οὐρανόθεν καταβάς. ἔχε δ' ἀστεροπὴν μετὰ χερσίν* *Λ* 184) und gebietet durch Iris dem Hector, den Kampf zu meiden, so lange Agamemnon unter den Vorkämpfern weilt, nach dessen Verwundung jedoch bis zu den Schiffen vorzudringen und verheisst ihm, dass er ihm zu dem Zwecke Kraft zu morden verleihen wolle bis zum Anbruch der Nacht. Nach des Agamemnon Verwundung dringt Hector in der That siegreich vor und hätte das Schiffslager erstürmt, wenn nicht Diomedes und Odysseus das Unglück verhütet hätten:

ἔνθα σφιν κατὰ ἶσα μάχην ἐτάνυσσε Κρονίων
ἐξ Ἴδης καθορῶν (*Λ* 337)

verhindert auch nicht, dass Hector vom Diomedes unsanft getroffen wird, flösst aber später dem Ajas Furcht ein (544), so dass dieser dem Kampfe mit Hector ausweicht. Unter Zeus Einfluss, *Διὸς μάστιγι δαμέντες* (*M* 37) wagen es die Argiver nicht, das Lager zu verlassen; des Asios Gebet zwar erhört er nicht — denn nur des Hectors Ruhm wollte er erhöhen (*M* 174), unterstützt aber das Vordringen der Massen, indem er vom Ida her einen Staub aufwirbelnden Sturm gegen das Lager der Achaeer sendet, treibt den eigenen Sohn Sarpedon zum wirkungsvollen Angriff, schützt ihn in Gefahr und lässt Hector, nach langem Schwanken des Kampfes, in die Mauern eindringen, befähigt ihn, einen Stein zu schleudern, wie ihn zwei Männer der Jetztzeit nur mit Mühe und mit Hülfe von Hebeln auf den Wagen bringen würden. Nach solch eingreifender Wirksamkeit wendet Zeus sein Auge auf das Land anderer Völker, namentlich der Abier, *δικαιοτάτων ἀνθρώπων* (humanissimi, die am meisten gesittigten, Faesi) (*N* 1—5), in der Erwartung, dass keiner der Götter es wagen werde, gegen seinen Willen einer von beiden Parteien zu helfen. Und in der That wagen es die Götter nicht, sich einzumischen und Ares erfährt selbst von dem Tode seines Sohnes Askalaphos nichts, sondern sitzt auf dem Olymp, von goldenen Wolken umhüllt, *Διὸς βουλῇσιν ἐελμένος, ἔνθα περ ἄλλοι ἀθάνατοι θεοὶ ἦσαν ἐεργόμενοι πολέμοιο* (*N* 524). Wenn es in Bezug auf die Hülfsvölker aus Askanien heisst: *τότε δὲ Ζεὺς ὦρσε μάχεσθαι* (794), so soll schwerlich damit von einer erneuten, sich d i r e c t zeigenden Teilnahme des Gottes an den Ereignissen gesprochen werden; vielmehr glaube ich darin einen formelhaften Ausdruck sehen zu müssen, welcher sich aus der Vorstellung von Zeus, als dem Herrscher und Leiter der Welt, leicht erklärt. Nur Poseidon wagt es voll Mitleiden mit dem Unglück der Achaeer und doch wohl in der Voraussetzung, dass Zeus, dessen Aufmerksamkeit von anderer Seite in Anspruch genommen ist, seine Einmischung nicht bemerken werde, die Achaeer durch Rat und That zu unterstützen, Hera aber in dem Bestreben, die dadurch herbeigefüsrte Wendung zum Besseren sich weiter entwickeln zu lassen, führt ihren Liebestrug gegen Zeus auf der Höhe des Gargaros aus. Vom Schlaf erwacht erkennt Zeus sofort die inzwischen eingetretene Veränderung der Verhältnisse auf dem Schlachtfelde, schüchtert die Hera durch seine Drohungen zu voller Unterwürfigkeit ein. Er spricht seinen Willen dahin aus, dass durch Vermittelung von Iris und Apollo Poseidon sofort zurückzurufen sei, dass Hector zu neuer Thatkraft erwachen, die Danaer durch den erneuten Siegeslauf der Troer aufs äusserste gefährdet werden sollen, bis durch Patroklos' Eingreifen eine Aenderung herbeigeführt werde. Nach schweren Verlusten der Trojaner, auch Sarpedon wird fallen, wird des Patroklos Tod durch Hector herbeigeführt, Achills Ehre wieder hergestellt und dieser so zum Eingreifen in den Kampf veranlasst: Hector fällt, Tod und Verderben bricht über Troja herein — bis zur Eroberung und Vernichtung der Stadt (*O* 72). Wie ihnen geboten, eilen Iris und Apollo zum Zeus, welchen sie von duftiger Wolke umhüllt auf dem Gargaros thronend finden: Iris wird zum Poseidon entsandt; Apollo beauftragt, mit der Aegis die Achaeer zu schrecken, den Hector zu beleben. Beide thun das Ihrige, Apollo findet Hector bereits wieder zum Leben erwacht *ἐπεὶ μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο* (*O* 242). In der alsdann über die Achaeer hereinbrechenden Not fleht Nestor den Zeus um Hülfe an: Zeus vernimmt zwar sein

Flehen und lässt des zum Zeichen auch seinen Donner erschallen, aber die Troer nur finden darin eine Ermutigung. Und auch weiter zeigt sich des Zeus Einfluss zu Gunsten der Troer, speciell des Hector, indem er des Teukros Bogensehne zerreisst in dem Augenblick, wo dieser auf Hector zielt — ein Act göttlicher Gnade, welcher dem Helden nicht unbemerkt bleibt (*O* 489 ff.). Und immer wieder zeigt sich die machtvolle Hülfe des Gottes (567, 592). Die Begünstigung Hectors wird 610 ff. auf Zeus unmittelbares Einwirken zurückgeführt mit der Begründung, dass diese Vergünstigung als ein Ausgleich zu betrachten sei für die kurze Lebensdauer des Helden. — Ja Zeus selbst drängt mit gewaltiger Hand den Hector vorwärts (694, vgl. auch Hectors Worte 718—724). In der immer kritischer sich gestaltenden Lage der Dinge vermag auch Ajas nicht mehr Stand zu halten: *δάμνα μιν Ζηνός τε νόος καὶ Τρῶες ἀγανοί* (*Π* 103): *γνῶ δ' Αἴας — — ἔργα θεῶν ὅ ῥα πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κεῖρεν Ζεὺς ὑψιβρεμέτης* (118—121). Dem Gebete des nun endlich mit Teilnahme für die Achaeer erfüllten Peliden gewährt Zeus teilweise Gewährung, insofern mit seinem Willen die Troer aus dem Lager durch Patroklus zurückgedrängt werden sollen, er versagt ihm jedoch die Erfüllung der anderen Seite seines Gebets — denn Patroklos soll fallen (*Π* 248). Während des nun sich vollziehenden Vordringens des Patroklos gerät Zeus in schweren Zwiespalt mit sich selbst, als es sich um das Schicksal seines geliebten Sohnes Sarpedon handelt: soll er ihn gegen das Geschick dem thränenreichen Kriege entrücken und retten, oder ihn unter des Menötiaden Hand erliegen lassen? Dem Einwurf der Hera gegenüber fügt er sich, aber mit blutigem Tau benetzt er die Erde, ihn zu ehren (*Π* 460). Von dem um den Leichnam des Sohnes tobenden Kampfe wendet der göttliche Vater sein Auge nicht mehr ab und lässt nach längerem Schwanken den Patroklos bis zur Stadtmauer vordringen; den Hector jedoch entmutigt er, welcher sich zur Flucht wendet — *γνῶ γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα* (*Π* 658). Apollo muss dann den Leichnam Sarpedons säubern, den Zwillingsbrüdern Schlaf und Tod übergeben, dass sie denselben nach Lykiens fruchtbarem Gau entrücken. Den Patroklus aber führt der Wille des Zeus, der immer stärker ist als Menschenwitz, in sein Verhängniss — sonst wäre er wohl dem Todeslose entgangen (686—691); sein Helm wird mit Zeus' Bewilligung des Hectors Beute; dass er sich später in die Rüstung des Achilles-Patroklos hüllt, bemerkt er zwar mit Missbilligung, aber auch mit Mitleiden — denn nicht sollte Andromache dem heimkehrenden Helden die Rüstung abnehmen — und aus diesem, immer wieder in Zeus' Character hervortretenden Mitleiden, flösst er ihm noch einmal gewaltige Kraft zu siegreichem Vordringen ein (*P* 198 ff.). Dass es aber andererseits nicht Hass war, welchem Patroklos zum Opfer fiel, beweist Zeus, indem er den Kampf um dessen Leiche in Dunkel hüllt und so auch verhütet, dass er die Beute der Hunde der Trojaner werde (268 ff., cf. 366—372). Auch hindert er den Hector, seinen Triumph voll auszukosten: die unsterblichen Reste des Achill werden Hector entzogen und Patroklos Leichnam bleibt in der Gewalt der Achaeer, indem Zeus die Athene entsendet zur Ermutigung derselben — *δὴ γὰρ νόος ἐτράπετο αὐτοῦ* (547). Trotzdem ergreift er im Verlauf des noch immer tobenden Kampfes die Aegis, verhüllt mit Wolken den Ida, und verleiht den Troern den Sieg und treibt zur Flucht die Achaeer (593—596), fühlt aber Erbarmen bei den Bitten des Menelaus und zerstreut die Dunkelheit, dass Antilochus ausfindig gemacht werden kann, als Bote die Trauerkunde von Patroklos' Fall an Achilles zu überbringen. Nachdem dies Ziel erreicht ist, scheint Zeus für die Ereignisse auf dem Schlachtfelde weiteres Interesse nicht zu empfinden. Ohne dass er es bemerkt, wird Iris von Hera an Achilles entsendet, ihm zu melden, in welcher Gefahr Patroklos' Leichnam schwebe *Σ* 168.

V. *P* 545 — Schluss. Aber bald finden wir Zeus — welcher inzwischen den Ida verlassen, den Olymp wieder aufgesucht hat, ohne dass uns der Dichter davon Mitteilung gemacht hätte (cf. Schomann de reticentia Homeri Op. Acad. III p. 4—5) — in nicht eben liebevollem Zwiegespräch mit der Hera, wecher er vorwurfsvoll zuruft:

ἔπρηξας καὶ ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
ἀνστήσασ' Ἀχιλῆα πόδας ταχύν. ἦ ῥά νυ σεῖο
ἐξ αὐτῆς ἐγένοντο καρηκομόωντες Ἀχαιοί (Σ 356 ff.).

Wir begegnen dann wieder einer seelischen Teilnahme wenigstens des Zeus für die Ereignisse der Dichtung gelegentlich der Trauerversammlung im Zelte des Achilles, er wirft der Athene vor, dass sie sich des trefflichen Helden gar nicht annehme und befiehlt ihr, durch Einträufelung von Nectar und Ambrosia ihm den Hunger abzuwehren (*T* 340 ff.). Er fordert alsdann im weiteren Laufe der Ereignisse die Götter auf, an dem Kampfe teil zu nehmen, indem er diese Aufforderung damit begründet, dass die Troer sonst wohl schon jetzt, selbst gegen das Schicksal, dem Peliden erliegen möchten (*Y* 20 ff.). Er selbst beteiligt sich nicht an dem Kampfe der Parteien, sondern wie auch die Götter zum Kampfe sich verhalten mögen, er bleibt als höchstthronender Gebieter, κύδει γαίων, dem Getümmel fern. Erst als Achill durch den Skamander in schwere Gefahr gerät, scheint die Teilnahme des Zeus wieder hervorzutreten, denn Poseidon und Athene erklären, dass sie mit des Zeus Bewilligung als Helfer in der Not ihm zur Seite ständen, wobei es freilich wunderbar bleibt, dass die Dichtung von solcher Bewilligung nichts erzählt. Nachdem dann der Skamander durch Hephaest zur Ruhe gebracht, entbrennt von Neuem der Götterkampf, Zeus aber lachte das Herz, da er die Götter zum Kampf gegeneinander rücken sah. — In dem Schlussakt der Tragödie offenbart sich noch einmal des Zeus mildes und gerechtes Denken, wie dies in Konflikt gerät mit der Unerbittlichkeit des Schicksalswillens: er bejammert den unseligen Hector bei seinem Todeslauf um die Stadt und fragt die Götter, ob man ihn nicht — für eine Zeit noch — retten könne, begiebt sich aber seines Wunsches auf Athenes Einspruch (*X* 167—182) und verkündet feierlich durch die Wage die Uebereinstimmung seines Willens mit dem Schicksal. — Während dann Achill seinen unersättlichen Hass an Hectors Leichnam auslässt, ist es Zeus, welcher in dem Göttergespräch (*Ω* 23 ff.) Thetis' Vermittlung vorschlägt und herbeiführt, um im Achill die Stimme der Menschlichkeit zu erwecken; er entsendet die Iris an Priamus mit der Aufforderung, des Sohnes Leichnam von Achill zu lösen (142 ff.), erfüllt des Priamus Bitte um ein erfolgverheissendes Zeichen und entsendet voll Mitgefühl für den Priamus den Hermes zu dessen Begleitung.

Wir suchen uns nach dieser Uebersicht über die dichterische Anschauung zu klären, welche Zeus' Handeln bestimmt, oder, um die Frage enger zu umschreiben, über die Motive, welche nach den Voraussetzungen des Dichters für Zeus in seiner Stellung zu den Parteien wirksam gewesen sind. Es handelt sich dabei nicht um den Inhalt der Ilias im engeren Sinne des Worts, welcher als Episode aus dem grossen troischen Sagenkreise von seinem besonderen Gesichtspunkte aus betrachtet werden will, sondern um die Stellung des Zeus in dem Kampf der Achaeer gegen Troja überhaupt. Mag der Inhalt der Ilias auch in hervorragender Weise nach den künstlerischen Absichten eines Dichters gestaltet sein, so lässt sich dieser doch nicht ohne den Gesamtorganismus der troischen Sage verstehen: ebensowenig aber ist Zeus' Wesen aus seinem Handeln zur Verwirklichung der βουλή allein zu begreifen: vielmehr müssen wir, um den Zeus in der Ilias richtig zu beurteilen, auch den Zeus vor der Ilias kennen lernen.

Es bedarf aber zunächst kaum eines Hinweises darauf, dass Ilion mit Zeus Bewilligung dem Untergange preisgegeben ist und dass die vorübergehenden Erfolge der Trojaner — allgemein betrachtet — dieser Bewilligung nicht widersprechen, sondern unentbehrlich sind für die Verwirklichung von Zeus' Plan, dem Achill Sühne zu verschaffen für die ihm vom Agamemnon zugefügte Ehrenkränkung. Beweisend für diese Bewilligung sind die Aussagen des Agamemnon *B* 112—113, *I* 119-120, des Odysseus (Kalchas) *B* 123-132, des Nestor *B* 350-354, auch wohl des Diomedes I 49 — μαχήσομεθ' εἰς ὅ κε τέκμωρ Ἰλίου εὕρωμεν· σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν. Zeus hat aber diese Bewilligung gegeben zwar nach eigenem Ermessen, aber widerstrebenden Herzens: ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ. denn

unter allen Städten unter der Sonne und dem gestirnten Himmel hat sich keine Stadt der erdbewohnenden Menschen solcher Achtung seitens des Zeus erfreut, wie das fromme Troja mit seinem König und seinem Volke: mit gutem Grunde: denn Troja wusste, was es dem Vater der Götter schuldig war (*B* 43-49). Nun sagt zwar Schol. *A* zu 46-47 *ψεύδεται, αὔξων τὴν χάριν· φησὶ γὰρ Ποσειδιῶν· ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθηρε Κρονίων* (*Υ* 306) — aber ich fürchte, der Scholiast *A* geht von falscher Voraussetzung aus. Nicht als ob wir seine Erklärung deshalb zurückweisen müssten, weil die Annahme des *ψεῦδος* eine für die Majestät und Wahrhaftigkeit des Göttervaters unwürdige Vorstellung bedinge — müssen wir doch Zeus und die Götter überhaupt, ihn aber vorzugsweise, wie sie ihr individuelles Leben in der Sagenpoesie des Volkes oder in der freien Schöpfung des Dichters führen, unterscheiden von den religiösen Anschauungen des griechischen Volksgeistes, soweit unterscheiden, dass wir in unzähligen Stellen dieses religiöse Volksbewusstsein als in entschiedenem Widerspruche stehend auffassen müssen zu der Rolle, welche Sage und Dichtung die Götter spielen lassen — wohl aber glaube ich, dass, wenn die in den Versen 44-49 von Zeus ausgesprochene Gesinnung für Troja und seinen König durch andere Stellen nicht nur nicht widerlegt, sondern vielmehr bestätigt wird, wenn solche Gesinnung sich aus anderen Stellen erschliessen, sich aus der Parteistellung des Zeus zu den anderen Göttern voraussetzen lässt, dass wir alsdann gezwungen sind an die Wahrhaftigkeit von Zeus' Aussage zu glauben. Ein unverfängliches Zeugnis zunächst geben die Worte des Zeus *A* 520 in dem Gespräch mit Thetis *ἡ* (scil. *Ἥρη*) *δὲ καὶ αὔτως μ' αἰὲν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι νείκει καί τέ με φησι μάχῃ Τρώεσσιν ἀρήγειν* — also eine vom Dichter vorausgesetzte Begünstigung der Troer noch ehe eine solche durch das Versprechen an Thetis, Achills Ehrenrettung zu bewirken, notwendig wurde; denn selbst wenn die hier der Hera zugesprochene Behauptung sich nicht auf Thaten, sondern nur die Gesinnung des Gottes gründete, immerhin könnte sie eine solche doch nur aussprechen, wenn man sich einer solchen That zum Zeus auf Grund seiner Gesinnung wirklich versehen durfte.

Aber, könnte man einwenden, des Zeus Wohlwollen für Troja und Priamus stehe im Widerspruch zu seinem Amte als eines Walters des Rechts und Beschützers des Gastrechts in Sonderheit. Und freilich stimmt damit überein das Gebet des Menelaus vor seinem Kampfe mit Alexandros *Γ* 351 ff.

Ζεῦ ἄνα, δὸς τίσασθαι ὅ με πρότερος κάκ' ἔοργεν,
δῖον Ἀλέξανδρον, καὶ ἐμῆς ὑπὸ χερσὶ δάμασσον,
ὄφρα τις ἐρρίγῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων
ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ.

Diese Auffassung entspricht auch *N* 620 ff., wo wiederum Menelaus den zu den Schiffen vorwärtsdrängenden Troern das Unsittliche ihrer Erfolge vorwirft:

λείψετέ θην οὕτω γε νέας Δαναῶν ταχυπώλων,
Τρῶες ὑπερφίαλοι, δεινῆς ἀκόρητοι ἀυτῆς
ἄλλης μὲν λώβης τε καὶ αἴσχεος οὐκ ἐπιδευεῖς,
ἣν ἐμὲ λωβήσασθε, κακαὶ κύνες, οὐδέ τι θυμῷ
Ζηνὸς ἐριβρεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν
ξεινίου, ὅστε ποτ' ὔμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπήν.
οἵ μευ κουριδίην ἄλοχον καὶ κτήματα πολλά
μὰψ οἴχεσθ' ἀνάγοντες, ἐπεὶ φιλέεσθε παρ' αὐτῇ.

Aus denselben Anschauugen auf dem Gebiete der Sittlichkeit erklären sich ferner die Selbstanklagen der Helena *Γ* 172 ff., 241-242, 404 *Z* 344 ff. Auch die Worte des Hector *Γ* 39 ff. enthalten eine scharfe Verurteilung von Paris That, aber wohl mehr mit Rücksicht darauf, dass er, ein Feigling und Schwächling, ein Mann, dem weder *βίη* noch *ἀλκή* innewohnt *νυὸν ἀνδρῶν αἰχμητάων* entführt habe, als im Hinblick auf den dadurch an Göttern und Menschen begangenen Frevel. Wenn somit

der Zeus der Gastfreundschaft als Rächer des verletzten Rechts angerufen wird, und das damit zusammenhängende sittliche Empfinden der Dichtung unbestreitbar hervor tritt, so dürfte am Ende der Einwurf gerechtfertigt sein, dass Zeus in der Dichtung als Beistand der Stadt und des Königs nicht gedacht werden kann, welche den frevelhaften Verführer des Weibes seines Gastfreundes nicht nur nicht der verdienten Strafe preisgeben, sondern verteidigen, und es sei deshalb a priori anzunehmen, dass des Zeus Sympathie nur eine Maske sei, hinter welcher sich listige Anschläge für die Erreichung eines besonderen Ziels oder Oppositionsgelüste gegen die herrschsüchtige Gattin verstecken; im Grunde seines Herzens müsste Zeus, eben weil er Zeus sei, mit der Vertilgung Trojas ganz einverstanden sein. Nun, wohl auch ich wäre ganz damit einverstanden, wenn Zeus auch in diesem Sinne überall als der Walter des Rechts erschiene, aber ich meine, wir sind nicht dazu berechtigt, ihn uns in dieser Beziehung als solchen vorzustellen, wenn ihn sonst weder Götter noch Menschen der Iliade als solchen sich denken, auch da nicht, wo dieser Gedanke zum Ausdruck kommen müsste, wenn er nach der Annahme des Dichters vorhanden wäre.

Da erscheint bemerkenswert zunächst die Verhandlung im griechischen Lager im zweiten Buche. Wenn nämlich der homerischen Dichtung die Vorstellung zu Grunde läge, dass in der Zerstörung Trojas ein Act der Gerechtigkeit des Zeus zu erkennen sei, so müsste die Dichtung solche Vorstellung vor allem da aussprechen, wo Agamemnon, sei es nun als Simulant oder seiner eigenen Herzensmeinung folgend, die Befürchtung ausspricht, dass der Zug der Griechen gegen Troja erfolglos sein werde, um daran die Aufforderung zu knüpfen, der Plage ein Ende zu machen und heimzukehren. Er leitet seine Rede ein mit schweren Anklagen gegen Zeus, welcher ihm die Zerstörung der Stadt verheissen habe und nun ihn zwinge, an Ehren arm, an Verlusten reich in die Heimat zurückzusegeln. Nun lag es doch nahe, diese Anklage gegen Zeus dadurch zu verschärfen, dass er auf die Gerechtigkeit des Zuges hinwies, auf den Widerspruch aufmerksam machte, in welchem der Glaube an den gerechten Zeus mit dem Misserfolg des von Zeus genehmigten Zuges stehe; aber von der Gerechtigkeit des Zuges, weder vom menschlichen, noch göttlichen Standpunkte ist die Rede, es heisst eben nur, der Krieg ist erfolglos gewesen, geschweige denn, dass die Rede davon wäre, Zeus habe seine Zusage erteilt, weil das Unternehmen eine die Verletzung von Recht und Sitte sühnende That sei. Man könnte einwenden, Agamemnon als Simulant würde nicht klug daran gethan haben, die Gerechtigkeit des Zeus in Zweifel zu ziehen: denn wenn er, der zeusentsprossene Herrscher bei dem Hinweis auf die bisherige Erfolglosigkeit des Unternehmens die Vermutung ausgesprochen hätte, Zeus kümmere sich nicht darum, der verletzten Gerechtigkeit ihre Sühne zu verschaffen, so würden sich — so habe er annehmen können — seine Krieger dieser Vermutung von vornherein angeschlossen haben und das wirksamste Argument für die Aufforderung auszuharren, der Hinweis auf die Gerechtigkeit des höchsten Gottes, habe er nicht in Zweifel ziehen dürfen, um nicht sehr gegen seinen Willen zum Rückzuge von den nun erst recht mutlosen Mannen gezwungen zu werden. Aber welchen Grund hatte denn Odysseus, dieses Argument seinen Hörern vorzuenthalten, wo es sich darum handelte, Kampfeslust und Begeisterung, trotz aller Misserfolge auszuharren, hervorzurufen? Und doch beruft er sich in seiner Rede (*B* 284 ff.), die an sich betrachtet, ein Meisterstück homerischer Beredsamkeit ist, durchaus nur darauf, dass der planreiche Denker Zeus ein bedeutsames Zeichen gesendet habe, nach welchem sie im zehnten Jahre das breitstrassige Troja erobern würden. Welchen Grund ferner hatte Nestor (*B* 336 ff.) ebenso zu schweigen von solchem Argument und sich nur darauf zu berufen, dass Zeus *ἀστράπτων ἐπιδέξια ἐναίσιμα σήματα φαίνων* Erfolg ihres Untenehmens verheissen habe. Denn auch dann nicht, wenn er nachträglich fordert, niemand möge daran denken heimzukehren *πρὶν .... τίσασθαι δ' Ἑλένης ὁρμήματά τε στοναχάς τε*, wir mögen nun den Genitiv subjectiv oder objectiv verstehen, ist damit ausgesprochen, dass der Zug nach Ilias eine That sei, um die Verletzung des Rechts durch Paris zu sühnen. — Ich meine aber, ein Dichter, welcher von der Idee beherrscht wurde, es sei der Krieg

der Achaeer ein unter des höchsten Gottes Recht wirkendem und Unrecht sühnenden Einfluss von ihm selbst inauguriertes Unternehmen, diesen Gedanken in dem eben besprochenen Zusammenhang nicht nur nicht verschweigen durfte, sondern auch nicht konnte, oder mit anderen Worten, dass der Dichter dieses Teiles der Ilias sich Zeus unmöglich vorgestellt haben kann als den Gott, welcher um des Princips der Gerechtigkeit willen dem Zuge Erfolg verheissen, um des Princips der Gerechtigkeit willen den Patron der Achaeer, den Richter der Trojaner gespielt habe. Dabei ist es nicht zu übersehen, dass doch eine andere Verletzung von Recht und Treue, der Vertragsbruch durch Pandaros, ausdrücklich von Achaeern sowohl wie Trojanern als schwerwiegend für Trojas Aussichten bezeichnet wird und zwar unter Hinweis auf Zeus' rächende Gerechtigkeit: so Agamemnon *Δ* 196 dem Menelaus, 234 den Achaeern gegenüber; so rechnet Idomeneus ibid. 269 auf glücklichen Erfolg wegen der Treulosigkeit der Feinde; so begründet auch Antenor seine Aufforderung, die Helena herauszugeben, nicht etwa mit einem Hinweis auf die Unsittlichkeit der That des Paris, sondern mit der neuerdings verschuldeten Bundesbrüchigkeit der Trojaner (*H* 351) *νῦν δ' ὅρκια πίστα ψευσάμενοι μαχόμεσθα· τῷ οὔ νυ τι κέρδιον ἡμῖν.**) Nun ist es ja richtig, dass in den letztgenannten Stellen des IV. und VII. Buches der Hinweis auf die Rechtsverletzung aus der jüngsten Zeit am nächsten lag und dass man vielleicht aus dem noch frischen Eindruck, den dieselbe hier wie dort hervorgerufen hat, erklären k a n n, dass der — zunächst immer noch vorausgesetzte — Urgrund des Krieges hier unerwähnt bleibt; aber eben w e i l an diesen Stellen als das, was den Grund der Siegeshoffnung hier, der Furcht vor Niederlage dort, bildet, die Rechtsverletzung Seitens einer Partei genannt wird, zu deren Sühnung Zeus angerufen wird, erscheint es um so auffallender, wenn des Paris leichtsinnige und treulose That in den Verhandlungen des II. Buches gänzlich unerwähnt bleibt. Man sollte doch meinen, dass dasselbe Empfinden, welches im vierten und siebenten Buche den Rechtsstandpunkt geltend machte, sich im zweiten Buche ebenso hätte äussern müssen, wo die Veranlassung dazu eine so dringende war: oder fragen wir, bildet dort die schnöde That des Paris in der Anschauung des Dichters überhaupt nicht den casus belli?

Indessen ist es am Ende kaum auffallend, dass von Helden und Heerführern die *ἄτη* des Paris und der Helena nicht von dem sittlichen Gesichtspunkte aus als die Veranlassung des Krieges bezeichnet wird, wenn die G ö t t e r p a r t e i, welche den Fall Trojas herbeiführte, kaum irgendwo diesen Gesichtspunkt geltend macht. Es werden bekanntlich Hera und Athene — seltener Poseidon — als die eigentlichen Urheber von Trojas Unglück genannt, so schon in den *οὖλος ὄνειρος* (*B* 29), so *H* 32, *Θ* 449, *Υ* 306 u. s. w. Auch Ares hat ursprünglich mit den beiden bösen Göttinnen gemeinsame Sache gemacht, ist aber abtrünnig geworden (*E* 832 ff.): Athene ermuntert den Diomedes, Ares mit ihrer Hülfe anzugreifen, den wetterwendischen,

> *ὃς πρῴην μὲν ἐμοί τε καὶ Ἥρῃ στεῦτ' ἀγορεύων*
> *Τρωσὶ μαχήσασθαι, ἀτὰρ Ἀργείοισιν ἀρήξειν,*
> *νῦν δὲ μετὰ Τρώεσσιν ὁμιλεῖ, τῶν δὲ λέλασται.*

Und dem entsprechend heisst es *Φ* 412, wo Athene im Götterkampfe den Ares zu Falle bringt und ihm höhnend zuruft:

---

*) *Υ* 306 erklärt Poseidon das nach des Peliden Auftreten über Troja hereinbrechende Verderben mit den Worten: *ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθηρε Κρονίων.* Dazu bemerkt Schol. B *διὰ τὴν τῶν ὅρκων παράβασιν μισητὸν ὁ Ζεὺς ἡγήσατο τὸ τοῦ Πριάμου γένος.* Die Schwierigkeit des homerischen Verses wird aber dadurch nicht beseitigt. Denn so wenig sich auch die Anschauungen des homerischen Zeitalters über den Zusammenhang zwischen Schuld und Verhängnis uns erschliessen mögen, das glaube ich doch mit Bestimmtheit behaupten zu können, dass nimmermehr ein Dichter vernichtende Feindschaft des Zeus gegen das troische Königsgeschlecht herleiten konnte aus der d u r c h Zeus oder doch mit B e w i l l i g u n g des Zeus bewirkten Verblendung eines dem Königsgeschlecht nicht einmal angehörigen Mannes. Wenn aber die Erklärung des Scholiasten die einzig richtige und mögliche wäre, dann müsste der Verfasser dieses Verses unter anderen Voraussetzungen gedichtet haben, als der Urheber der Dichtung von Pandarus und seinem Schusse.

οὕτω κεν τῆς μητρὸς ἐρινύας ἐξαποτίνοις
ἥ τοι χωομένη κακὰ μήδεται οὕνεκ' Ἀχαιούς
κάλλιπες, ἀτὰρ Τρωσὶν ὑπερφιάλοισιν ἀμύνεις.

Aber über einen etwaigen Zusammenhang des Zornes der Göttinnen mit dem Frevel des Paris giebt uns die Iliade keinen Aufschluss, man müsste denn eine Andeutung des Inhalts in den Worten der Hera zur Athene sehen wollen, *E* 714 ff.:

ὢ πόποι αἰγιόχοιο Διὸς τέκος ἀτρυτώνη,
ἦ ῥ' ἅλιον τὸν μῦθον ὑπέστημεν Μενελάῳ,
Ἴλιον ἐκπέρσαντ' εὐτείχεον ἀπονέεσθαι.

Eine ganz andere Erklärung giebt bekanntlich das vierundzwanzigste Buch 28 ff., wo der Hass der Göttinnen auf das Urteil des Paris zurückgeführt wird; doch befremdet in diesem Zusammenhange Poseidons Name: die anderen Götter waren damit einverstanden, dass Hermes den Leichnam des Hector entwende, nur der Hera gefiel es nicht,

οὐδὲ Ποσειδάων' οὐδὲ γλαυκώπιδι κούρῃ,
ἀλλ' ἔχον ὥς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρὴ
καὶ Πρίαμος καὶ λαός, Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης

ὃς νείκεσσε θεάς, ὅτε οἱ μέσσαυλον ἵκοντο etc. Schol. A verwirft bekanntlich 25—30 ausser anderen Gründen wegen der Erwähnung des Urteils des Paris: — — τήντε περὶ τοῦ κάλλους κρίσιν οὐκ οἶδεν· πολλαχῇ γὰρ ἂν ἐμνήσθη. Das erscheint stichhaltig, besonders, wenn die unpassende Hereinziehung des Poseidon zwischen Hera und Athene mit in Erwägung gezogen wird. Aber es genügt mit Rücksicht auf das Bedenken des Scholiasten 29 und 30 zu streichen, und Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης würde dann auf sein Verbrechen gegen Treue und Gastrecht zu beziehen sein, gerade so wie *Z* 356 Helena darauf hinweisend sagt: εἵνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης. Indessen auch so noch bleibt Poseidon in dieser Verbindung auffällig, sei es deswegen, weil sonst Poseidon zwar als Bundesgenosse der antitroischen Partei erscheint, nicht aber zu dem Ausschuss gehört, welcher die ganze Bewegung gegen Troja in der Dichtung leitet, sei es weil *Φ* 441 ff. Poseidons Zorn gegen Troja auf den Betrug des Laomedon zurückgeführt wird. Auch *Υ* 309 ff. ist von einer Vereinigung der beiden Göttinnen mit Poseidon keine Rede, im Gegenteil, Hera bezeichnet ausdrücklich sich und Athene als diejenigen, welche, wie es scheint, im Gegensatz zu allen anderen Göttern es beschworen haben, keinem Trojaner helfen zu wollen: Poseidon stellt in der Götterversammlung zur Erwägung, ob dem Aeneas nicht beizustehen sei, damit er nicht gegen die Schicksalsbestimmung den Tod erleide und Zeus darüber zornig werde. Hera erwiedert, damit möge er es halten, wie er wolle:

ἤτοι μὲν γὰρ νῶι πολέας ὠμόσσαμεν ὅρκους
πᾶσι μετ' ἀθανάτοισιν, ἐγὼ καὶ Παλλὰς Ἀθήνη,
μή ποτ' ἐπὶ Τρώεσσιν ἀλεξήσειν κακὸν ἦμαρ,
μηδ' ὁπότ' ἂν Τροίη μαλερῷ πυρὶ πᾶσα δάηται
δαιομένη, δαίωσι δ' ἀρήιοι υἷες Ἀχαιῶν,

ein Schwur übrigens, welcher in seinem negativen Inhalt bei Hera befremden könnte, da sie doch p o s i t i v den Untergang der Stadt will und dieser Untergang gerade als ihr Werk dargestellt wird. Aus *Θ* 200 ff. geht unzweifelhaft hervor, dass Poseidon ursprünglich nicht zu den Troja feindlichen Gottheiten gehöre: vergeblich sucht hier Hera ihn für ihre Sache durch den Hinweis darauf zu gewinnen, dass er zu Helike und Aegae reichdotierte Cultusstätten besitze. Erst durch das fortgesetzte Unglück der Danaer wird er veranlasst aus seiner Passivität auf Samothrake heraus zu treten (*N* 10 ff.), ein Schritt, der ihn dann weiter dazu führt *Ξ* 360 ff. auch durch die That die Danaer zu unterstützen, den Troern schwere Verluste zu bereiten. Trotzdem sind wir *O* 212 erstaunt, Poseidon so sprechen zu hören, als wenn er von vornherein der antitroischen Göttercoalition angehöre. Indessen zieht er sich, wenn auch murrend, doch unter Zeus' Drohungen in seinen unterseeischen Palast

wieder zurück, um erst auf Geheiss des Zeus *Υ* 12 ff. zur Versammlung zu kommen, gesellt sich zwar dann zu der Partei der argivischen Götter, rät aber besonnen dazu, nicht ohne Not einen Götterkampf herbeizuführen (*Υ* 132 ff.). Sehr im Gegensatz zu dieser Mässigung fordert er *Φ* 435 den Apollo zum Kampfe heraus; wenn er sich darauf beruft *οὐδ' ἔοικεν* (nämlich *διεστάναι*) *ἀρξάντων ἑτέρων* mit Bezugnahme auf seine Erklärung *Υ* 136 ff., so ist die darin versuchte Rechtfertigung seiner Kampfgier ziemlich mangelhaft. Denn der kurze Strauss zwischen Athene und Ares ist bereits ausgefochten und irgend einen Einfluss auf den Kampf der Sterblichen, welchen Poseidon eventuell durch eine Beteiligung der Götter am Kampfe paralysieren wollte, findet nicht statt. Fadenscheinig und durchsichtig ist seine Rechtfertigung, so dass sie den eigentlichen Grund, der ihn kampflustig macht, deutlich hindurchscheinen lässt: den Hass nämlich, der ihn gegen das Volk der betrügerischen Laomeden erfüllt.

Somit erscheint die Parteistellung Poseidons in der Action gegen Troja in recht unsicherem Lichte: er weist eine Parteinahme *Θ* 205 entschieden zurück, wird im dreizehnten Buche nur durch die Teilnahme für das Unglück der Achaeer zum Eingreifen bewogen, ist im fünfzehnten Buche Bundesgenosse der antitroischen Partei und entschiedener Feind Trojas, begründet seine Feindschaft im einundzwanzigsten Buche mit dem Hinweis auf den Betrug Laomedons, hasst endlich nach *Ω* 28 ff. die Trojaner um der *ἄτη* des Paris willen.

Aber zurück zu Pallas und Hera. Wir hatten oben darauf aufmerksam gemacht, dass, abgesehen von der — apokryphen — Stelle des vierundzwanzigsten Buches, über einen Zusammenhang zwischen dem Zorn der Göttinnen und dem Frevel des Paris in der Iliade keine Erklärungen enthalten sei. Wenn nun eingewendet wird, dass der Dichter auch keine Veranlassung dazu gehabt habe, weil er ja nicht eine Geschichte des trojanischen Krieges zum Gegenstande seiner Dichtung mache, sondern die *μῆνις* des Achill mit ihrer Veranlassung und ihren Folgen, so soll das an sich nicht bestritten werden; aber ebensowenig wird man bestreiten können, dass, wenn nach seiner Ansicht die himmlischen Gewalten als Rächerinnen des verletzten Rechts betrachtet werden sollen, es auffallend ist, wenn er trotz mannigfacher Gelegenheit dazu dies nirgends ausspricht; man wird aber namentlich zugeben müssen, dass unter dieser Voraussetzung *Δ* 50 ff. Hera Zeus' Hinweis auf die Frömmigkeit von Priamus und seinem Volke den Hinweis auf die Ruchlosigkeit des Paris entgegensetzen m u s s t e. Der Dichter oder Hera — wie man will — müsste entsetzlich gedankenlos sein, wenn er oder sie den Vorteil sich entgehen liesse, welcher in diesem Hinweis enthalten wäre. Auch *H* 24 ff., gelegentlich des Gesprächs zwischen Apollo und Athene, hätte es zum mindesten nahe gelegen, dass Athene auf die vorwurfsvolle Bemerkung des Bruders, *ἐπεὶ οὔτε Τρῶας ἀπολλυμένους* ihren Standpunkt als Rächerin des verletzten Rechtes geltend gemacht hätte. *E* 421 ff. spielt zwar Athene in ihren schadenfrohen Worten nach Aphrodites Verwundung durch Diomedes auf Paris' und der Helena Verhältniss unter Beihülfe der Aphrodite an, doch ist diese Anspielung characterisiert durch den Ausdruck der Erbitterung über die Gunst, welche Paris erfahren oder den Einfluss, den Aphrodite auf argivische Frauen ausübt, nicht aber über eine Verletzung des Rechts.

Wir möchten diese Bemerkungen über die Parteistellung von Pallas und Hera, Ares und Poseidon nicht unterdrücken, weil, wie sich herausstellen wird, ja, wie es selbstverständlich ist, die eigentümliche Stellung, welche Zeus im troischen Kriege einnimmt, nur aus seinem Verhältnisse zu jenen Gottheiten richtig beurteilt werden kann, weil Zeus' Standpunkt in dem richtigen Lichte erscheint, wenn man ihn in Beziehung setzt zu den Motiven seiner Gegnerinnen. Wir haben nun freilich bisher immer nur das negative Resultat aus einer Prüfung der einschlägigen Stellen gewonnen, dass nicht ein concreter Fall, namentlich nicht die Verbindung Paris-Helena den Zorn der Göttinnen erregt habe; auch die schon benutzte Stelle aus dem Anfange des vierten Buches gab uns keinen genügenden Aufschluss: trotzdem müssen wir mit wenigen Worten auf dieses Gespräch des Zeus und der Hera zurückkommen. Die sachliche Verbindung des vierten Buches mit den

Ereignissen der vorhergehenden Bücher, namentlich die Continuität in der Entwicklung von Zeus' βουλή muss man ja notgedrungen, trotz mancher Bedenken, in den Versen 5 und 6 finden:

αὐτίκ' ἐπειρᾶτο Κρονίδης ἐρεθιζέμεν Ἥρην
κερτομίοις ἐπέεσσι παραβλήδην ἀγορεύων·

sofort versucht der Kronide, Hera aufzubringen, in gereizte Stimmung zu versetzen durch kränkende Worte, indem er vergleichend sprach — ich vermeide absichtlich die Uebersetzung „zu reizen", weil wir mit dem Wort „reizen" leicht die Vorstellung der Absicht verbinden, eine ihrem Inhalte nach bestimmte Gegenäusserung hervorzurufen, eine Bedeutung die wir allenfalls aus τ 45 entnehmen, in der Ilias aber nirgends nachweisen können.

Wenn nun Zeus Handeln in der Ilias zunächst geprüft werden muss von dem Standpunkte seiner βουλή, dass nämlich die Verwirklichung derselben das Ziel für die Handlung des planreichen Denkers bilde, so werden wir auch zu der Frage berechtigt sein, in welchem Zusammenhange denn das ἐπειρᾶτο ἐρεθιζέμεν zur βουλή stehe. Wir werden uns fragen müssen, inwiefern die zornige, gereizte Hera zur Verwirklichung seines Planes beitragen soll? Etwa insofern, als sie in ihrer gereizten Stimmung auf einen Vermittelungsvorschlag einzugehen am wenigsten geneigt sein, vielmehr einen solchen zu bekämpfen mit allen Mitteln bestrebt sein dürfte? Schwerlich, denn von der Möglichkeit einer Vermittelung zu sprechen, wie es Zeus 14—19 thut, zwang ja durchaus nichts den Göttervater. Und da ihm Heras Stimmung zur Genüge bekannt ist, hatte er auch keine Veranlassung, im Interesse seines Planes eine energische oder noch energischere Meinungsäusserung der Göttin durch erlogene Gemütswallungen seinerseits hervorzurufen. Und wenn er im steten Verfolgen seines Planes von der Besorgniss beschlichen wurde, Hera könnte am Ende noch in letzter Stunde ihren Hass etwaigen Vermittelungen gegenüber aufgeben, einem friedlichen Ausgleich der streitenden Parteien ihre Zustimmung nicht versagen — unter dieser Voraussetzung hätte Zeus sich noch weit weniger bestimmen lassen dürfen von der Möglichkeit vermittelnder Vorschläge zu sprechen.

Aber es mag uns vielleicht Schol B. L. auf den richtigen Weg führen, wo zu 5 die Bemerkung gemacht wird: ἤθελε μὲν παράβασιν τῶν ὅρκων δι' Ἀχιλλέα ποιῆσαι, ἐβούλετο δὲ τὴν αἰτίαν αὐταῖς ἐπιθεῖναι. Und in der That, zunächst scheinen die Schwierigkeiten damit gelöst zu sein: denn je näher durch Zeus' Vorschlag, zu erwägen, ob ein friedlicher Ausgleich noch möglich sei, die Möglichkeit eines solchen gerückt ist, umsomehr wird die hierdurch gereizte Hera geneigt sein, Massregeln zu empfehlen, durch welche diese Möglichkeit vereitelt wird und des Zeus λόγος κερδαλέος hätte dann eben nur den Zweck, Hera zu veranlassen mit der Empfehlung solcher Massregeln hervorzutreten. Und Zeus scheint wirklich seinem Ziele nahe zu kommen: alle Leidenschaften werden in der Göttin Brust aufgeregt, sie beklagt sich darüber, dass ihr rastloses Bemühen erfolglos werden solle und droht mit der Missbilligung der anderen Götter, falls Zeus die Consequenzen seines Vorschlags ziehen wollte. Er hat also das eine erreicht, trotz des ἔρδε der Hera, wenn ihm wirklich daran gelegen war, von anderer Seite sich nötigen zu lassen, eine Fortsetzung des Kampfes herbeizuführen: er hat einen vernünftigen Grund von einer Beratung der Götter abzusehen und über alle etwa friedfertigen Tendenzen zur Tagesordnung überzugehen — wie er ja auch bei anderen Gelegenheiten Warnungen der Hera, wie sie der in 29 ausgesprochenen entsprechen, Rechnung trägt. Aber dabei kann er sich noch nicht beruhigen; um sein vorausgesetztes Ziel gänzlich zu erreichen, bedarf es noch weiterer Anstrengungen: noch ist ihm das Mittel nicht von der Hera an die Hand gegeben, den gerade jetzt möglichen Ausgleich zu hindern: die Göttin muss weiter gereizt werden, damit sie in ihrem Groll, ohne dass sich der Vater der Götter und Menschen blosszustellen brauchte, auf ihre Verantwortung Massregeln vorschlage und treffe, welche zur Verwirklichung ihrer leidenschaftlichen Wünsche führen. Nun, in welcher Weise geht denn Zeus zu Werke? In einer solchen, meine ich, die geeignet ist, genau das Gegenteil zu bewirken von dem, was in dem Zusammenhang der Erklärung des Scholiasten bewirkt werden soll. Zeus spricht sich

in einer Weise aus, welche geeignet ist, die schwersten Bedenken in der Göttin Seele hervorzurufen, sie zur Mässigung zu bekehren, anstatt zu grösserer Heftigkeit zu reizen: denn in den nachdrücklichsten Worten wirft Zeus der Göttin die Masslosigkeit ihres Hasses vor, erwidert ihr ἔρδε mit dem ἔρξον ὅπως ἐθέλεις, fordert für die Folge Einwilligung auch für seine Wünsche, falls auch er einmal den Drang verspüren sollte, eine Stadt, die der Hera lieb sei, zu vernichten und betont mit allem Pathos seine Liebe für den frommen Priamus und sein Volk. Man wird zugeben, dass, wenn Zeus nach den Voraussetzungen des Scholiasten wirklich die Absicht hatte, Hera zum Widerspruch zu reizen und dadurch einen Vorschlag, der seinen Wünschen entspräche, hervorzulocken, er es ungeschickter und mit geringerer Aussicht auf Erfolg unmöglich hätte anfangen können. Wenn Hera nicht von ihrem Hasse verblendet war, so hätte sie den berechtigten Einwürfen des Zeus Rechnung tragen müssen. Ja, wird mir eingeworfen, Zeus kannte seine Ehehälfte und brauchte eben darum eine mildernde, dämpfende Wirkung seiner Worte nicht zu befürchten. Zugegeben, dass Zeus keine Veranlassung hatte, eine solche Wirkung vorauszusetzen; und so mögen seine Drohungen und Vorwürfe, negativ betrachtet, der Erklärung des Scholiasten nicht im Wege stehen: aber wie in aller Welt sind sie denn geeignet positiv dazu beizutragen, Zeus sein Ziel erreichen zu lassen? Mich dünkt, wenn der Dichter in Zeus' Seele die arglistigen Gedanken des Scholiasten voraussetzte, wenn die Tendenz des ἐπειρᾶτο ἐρεθιζέμεν die war, welche der Scholiast ihr unterlegt, und Zeus als der wahre Sohn des ἀγκυλομήτης für sich nur den Schein retten wollte, als ob er das nicht beabsichtige, was als Absicht im tiefsten Grunde seiner Seele verborgen lag, dann musste seine Rede, immerhin verbunden mit Schmähungen und Vorwürfen, gipfeln in der an Hera gerichteten Aufforderung, ihrerseits Mittel und Wege anzugeben, wie man wiederum den bösen Krieg und das schreckliche Kampfgetümmel der Parteien erregen solle. So wie uns der κερδαλέος λόγος vorliegt, wenn er wirklich κερδαλέος ist, erreicht er sein Ziel nicht weil er der Klugheit und der Verschlagenheit des Zeus entspricht, sondern trotzdem das Gegenteil der Fall ist und, thöricht genug, das Gegenteil hätte erreichen können, und voll Lug und Trug obendrein ohne zwingenden Grund. Kurz und gut, die vom Scholiasten und den Neueren gegebene Erklärung von Δ 1—67, löst die Aufgabe nicht so, dass nicht ein Rest noch übrig bliebe.

Aber setzen wir, um noch einen Augenblick bei unserer Stelle zu verweilen, den Fall, das Prooemium A 1-7 hätte uns nicht darauf gebracht, die Durchführung von Zeus βουλή, oder die Ehrenrettung des Achill mit ihren Folgen als das den Stoff des Epos gleichmässig durchdringende Element zu betrachten, dass wir auch nicht aus dem Gespräch der Thetis und des Zeus die Veranlassung hätten, den Anfang des vierten Buches mit Zeus βουλή in Verbindung zu setzen — so würden wir als Leser oder gar als Hörer gar nicht auf den Gedanken kommen, Zeus' Auseinandersetzungen der Hera gegenüber als dolos zu betrachten. Die Worte αὐτίκα ἐπειρᾶτο, ohne jene Voraussetzungen beurteilt, würden mit weit besserem Rechte auf eine Erzählung des Inhalts schliessen lassen, dass Hera durch ihre den Wünschen des Zeus zuwiderlaufenden Gelüste den Zorn des Göttervaters gereizt habe, zumal da sie durch ihre Intriguen im Götterstaate eine mächtige Partei gewonnen, welche sogar dem ὕπατος κρειόντων Bedenken erregen musste und den Gedanken fassen lässt, wenn auch schweren Herzens, seiner Ueberzeugung und seinen Wünschen ein Opfer zu bringen; dass dadurch freilich sein Groll gegen die Gattin und Mitregentin sich mächtig gesteigert habe, so dass er, diesem Groll nachgebend, jede Gelegenheit wahrgenommen, sich an ihr zu reiben; dass ein heftiger Streit vorangegangen und dass unter den Nachwirkungen desselben, αὐτίκα — bei der ersten Gelegenheit — er seinem Grolle, wenn auch ohne praktische Folgen, Luft zu machen die Neigung verspürt habe. — Und pflegt denn Homer nicht sonst uns über die Bedeutung seiner Reden, wenn dieselben nicht an sich klar sind, Aufschluss zu geben? Agamemnon erklärt, ehe er als agent provocateur, freilich mit sehr schlechtem Erfolge, zu dem Heere spricht, dass er erst die Stimmung des Heeres untersuchen und deshalb zur Flucht mit den Schiffen raten werde, währden

seine Mitfeldherrn, der eine hier, der andere dort, die Mannen zurückzuhalten hätten, und wenn Odysseus im Gegensatze zu seiner wirklichen Meinung die anmutige Nausikaa als Göttin anredet, so heisst es beim Dichter ζ 148 *αὐτίκα μειλίχιον καὶ κερδαλέον φάτο μῦθον* — damit dem Hörer kein Zweifel über die wahre Ansicht des Helden kommen könne. Aber in dem für die Handlung der Ilias so wichtigen Göttergespräch des IV. Buches überlässt er es dem Hörer, erst durch keineswegs ganz einfache Reflexionen zu einem Blick hinter die Coulissen der Götterwelt zu gelangen?

Indessen, da eben die Voraussetzungen des ersten Buches vorhanden sind und die Ilias — man mag von der homerischen Frage denken, wie man will — in der uns vorliegenden Gestalt unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebracht ist, so müssen wir uns die lose und wenig geschickte Verbindung des vierten mit dem ersten Buch durch das *αὐτίκα ἐπειρᾶτο* etc. gefallen lassen und anerkennen; wenn aber andererseits die eben erörterten Zweifel und Bedenken berechtigt sind, so werden wir darin auch die Berechtigung finden, nach einer Erklärung zu suchen, wie denn in so auffallender Weise der organische Zusammenhang vernachlässigt werden konnte, trotzdem doch das Streben, einen organischen Zusammenhang zu schaffen, sichtlich vorhanden ist. Und da glaube ich drängt alles zu der Annahme einer der Ilias vorangehenden Dichtung, in welcher in klarer und entschiedener Weise der Streit der Götter um Ilias und Argos, um Danaer und Achaeer behandelt wurde, eine Dichtung, in welcher also sicherlich Ilios den Gegenstand des Streites, ein irgendwie motivierter Kriegszug der Atriden die Veranlassung zu einem neuen Ausbruch bildete, über dessen tieferen Grund wir aber auf Vermutungen angewiesen sind. Eine Vermutung ist es, dass der Gegensatz zwischen den östlichen, lykisch-asiatischen und westlichen, hellenisch-europäischen Göttern in jener vorausgesetzten, vielleicht antehomerischen Dichtung ihren Ausdruck gefunden habe, welcher Gegensatz zwar in der Ilias bereits so weit verwischt ist, „dass es keine Götter giebt, von denen sich nachweisen liesse, dass sie ausschliesslich in einem der beiden Heerlager Geltung gehabt hätte", dessen Spuren jedoch schon bei oberflächlicherer Betrachtung in die Augen fallen. Eine solche Spur finde ich in dem mangelhaften, weil erzwungenen Zusammenhang des Anfangs des IV. Buches mit den Voraussetzungen von Buch I: der Rest eines älteren Liedes ist hier, wie ich glaube, benutzt und in ziemlich oberflächlicher Weise der im Prooemium ausgesprochenen Idee dienstbar gemacht und jene Vermutung interessiert uns deshalb in besonderem Masse, weil sie uns eine Lösung giebt für die schwankende und sonst unerklärliche Haltung des im übrigen so scharf individualisierten Göttervaters. Ich meine so: während die Bewohner der Küsten des aegaeischen Meeres und seiner Inselwelt sich unterschieden in dem Cult der im Vergleich zu Zeus minder bedeutenden Gottheiten, so dass beispielsweise Apollo wesentlich eine Gottheit des Ostens — trotz *Πυθώ* — Hera und Athene wesentlich des Westens, — letztere trotz ihres Heiligthums auf Pergamos — hat die Gestalt des arischen Lichtgottes Zeus in seiner immer machtvoller sich entwickelnden Persönlichkeit zeitig, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, internationale Geltung gewonnen. So kommt es, dass kein anderer Gott in dem Masse bei beiden Parteien des Ilias Gegenstand der Verehrung ist. Und nicht nur die Griechen, auch die Trojaner sprechen vom Olympios, wie Hector *Z* 282, *X* 130, wie umgekehrt, und das ist das Bedeutsamere, auch der Grieche zum *Ζεὺς Ἴδηθεν μεδέων* fleht; so Agamemnon *Γ* 276, so ein Ungenannter des Griechenheeres *H* 202. In Uebereinstimmung hiermit scheint es mir zu stehen, was sich aus den Worten des zum Zeus um Schutz flehenden Agamemnon herauslesen lässt *Θ* 236 ff.:

> *Ζεῦ πάτερ ἦ ῥά τιν' ἤδη ὑπερμενέων βασιλήων*
> *τῇδ' ἄτῃ ἄασας καὶ μιν μέγα κῦδος ἀπηύρας;*
> *οὐ μὲν δή ποτέ φημι τεὸν περικαλλέα βωμόν*
> *νηὶ πολυκλήιδι παρελθέμεν ἐνθάδε ἔρρων*
> *ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι βοῶν δημὸν καὶ μηρί' ἔκηα*
> *ἱέμενος* etc.,

dass nämlich viele Stätten des Zeuskultus sich finden auf dem Wege der achaeischen Flotte aus der Heimat nach Asiens Küsten, oder dass, mit anderen Worten, das Gebiet des Zeusdienstes sich über den ganzen geographischen Horizont der Ilias verbreitet. Wenn nun der Kultus der anderen Götter im Wesentlichen lokalisiert, die Verehrung des Zeus dagegen noch durch keinen Stammesunterschied beschränkt zu sein scheint; wenn ferner die homerische Sage ihre Entstehung einer Zeit zu verdanken hat, in welcher der Kampf um den Küstenbesitz des aegaeischen Meeres von Parteien geführt wurde, welche ihre Sondergottheiten beiderseits mit in das Feld führten, so ergiebt sich für Zeus, den internationalen Gott, eine gewissermassen parteilose Stellung, in welcher der Gott, weil er beiden Seiten gerecht werden muss, schwankend und inkonsequent erscheinen kann.

In diesem Zusammenhang aber gewinnt es erhöhte Bedeutung, dass das sittliche Urteil über Paris und seine That doch noch nicht so gesichert ist, wie wir erwarten sollten, oder aber, und damit glaube ich dem thatsächlichen Verhältnis näher zu kommen, dass die Paris-Helena-Episode ein späterer Zug der Sage ist, welcher sich mit den Erzählungen von einer der vielen Wikingerfahrten der Achaeer nach den asiatischen Küsten und den im Zusammenhang damit stehenden Götterkämpfen und -Streitigkeiten verband, als eine auf sittlichem Gebiet gereiftere Anschauung nach einer vom sittlichen Standpunkt aus genügenden Motivierung der Ueberwältigung Trojas suchte. Eine Contamination aber von Liedern aus jener älteren und dieser jüngeren Periode konnte nicht verhindern, dass diese wie jene Anschauungen nicht sowohl sich widersprachen, als vielmehr unvermittelt nebeneinander stehen blieben. Doch ich bin weit entfernt in diesen anspruchslosen Betrachtungen über den Zeus der Iliade mich leichten Muts in das an Irrwegen, Klippen und Dornen reiche Gebiet der homerischen Frage zu wagen; nur durfte ich um meines Gegenstandes selbst willen es nicht unterlassen, nach einer Erklärung zu suchen, welche wenigstens für mich Licht über die wunderbare Stellung des Gottes verbreitet, indem ich mir die Geschichte unserer Ilias etwa so vorstelle: in der ältesten Sage von Troja und seiner Zerstörung, in welcher der Untergang der Stadt gleichbedeutend war mit dem Siege der westlichen über die östlichen Götter, musste Zeus, als auf beiden Seiten gleichmässig verehrt, parteilos erscheinen; er durfte es, weil dem Zuge der Danaer gegen Troja ursprünglich nicht eine sittliche Idee, deren Vertreter er hätte sein müssen, zu Grunde lag. Die Genehmigung zur Zerstörung Trojas giebt er nicht als Schutzpatron, sondern weil er sich als Regent des Götterstaates aus Klugheitsrücksichten den Wünschen der antitroischen Partei fügen zu müssen glaubt. Sein wohlwollendes Gemüt wird freilich schmerzlich bewegt angesichts der Leiden der frommen Stadt und er versucht deshalb noch in letzter Stunde vermittelnd zu wirken, lässt aber bei dem unbezwinglichen Hasse der Hera von seinen Bemühungen, nicht ohne mit späterer Vergeltung zu drohen. Aber auch Mitleiden mit den Leiden der Achaeerhelden zu äussern ist ihm bei seiner Parteistellung nicht benommen. Ein Dichter*), welcher die Episode von dem Streit des Atriden und des Achilles dichterisch zu fixieren suchte, benutzte als Grundlage seiner Neubildung jene älteste in weit höherem Masse, als unsere Ilias, mythische, auch bereits durch Dichtung gefestigte Sage. Indem aber in Folge des erfolgreichen Vordringens der europaeischen Hellenen das Nationalbewusstsein namentlich von dem Gegensatz des Hellenentums zu asiatischem Barbarentum anfängt sich zu entwickeln, Zeus aber als der mächtigste Gott sehr natürlich auch von der mächtigeren hellenischen Culturwelt für sich in Anspruch genommen wird, macht sich in der Dichtung das Bestreben fühlbar, auch die Hellenen in dem Iliasliede Zeus Gunst erfahren zu lassen, gar leicht in einer mit der consequenten Durchführung der βουλή schwer vereinbaren Weise: daher die Aristieen achäeischer Helden, die der Gott geschehen lässt, obwohl sie der Durchführung seines Planes Schwierigkeiten bereiten, oder dieselbe wenigstens hinausschieben. Und weiter sucht sich der Dichter

*) Ich wünsche nicht, dass der Ausdruck „ein Dichter“ urgiert würde; ob ein, ob mehrere Dichter für die so in ihren allgemeinen Zügen von mir vorausgesetzte Entwickelung anzunehmen seien, ist für meinen Zweck hier gleichgültig.

mit seinem sittlichen Bewusstsein auseinander zu setzen, indem er zu wiederholten Malen den Untergang Trojas als eine gerechte Strafe für den Frevel des Paris darstellt; ja er lässt den höchsten Gott des Himmels sich bekehren und die ursprüngliche Liebe für Troja in Hass sich verwandeln, ohne dass diese Bekehrung organisch aus der Schöpfung herausgewachsen wäre — *ἤδη γὰρ Πριάμου γενέην ἤχθηρε Κρονίων*: die ursprünglich unzweifelhaft vorhandene Sympathie des Zeus für Troja wird fortescamotiert, denn der *Ζεὺς ξένιος* durfte unmöglich eine wenn auch nur platonische Liebe für die Stadt des Paris empfinden.

Es liegt nahe, den Versuch zu machen, nach der Teilnahme des Zeus am Gange der Ereignisse die Schichten von einander zu trennen, also erstens die Teile der Dichtung herauszuschälen, in welchen das älteste Verhältnis des Gottes zum Kriege, das parteilose, gewahrt ist, zweitens festzustellen, welche Partieen sich als die Consequenzen von Zeus *βουλή* ergeben, drittens das Werden des *Ζεὺς φιλέλλην* in den Stellen zu verfolgen, welche ein rein nationales Interesse der Dichtung eingefügt hat. Aber ich fürchte, dass ein solcher Versuch in vielen Fällen nur problematischen Wert besitzen wird. Denn mögen auch solche Schichten, wie ich sie nannte, sich theoretisch voraussetzen lassen, schwerlich wird der Character derselben von der Freiheit der redigierenden Thätigkeit, welche in den ältesten wie jüngsten Teilen des Ilias sich geltend gemacht hat, unberührt geblieben sein. Wenn beispielsweise Zeus *Θ* 245 dem schier verzweifelnden Agamemnon ein tröstendes Zeichen sendet, wer möchte entscheiden, ob Zeus hier zu seinem Beweise von Wohlwollen bestimmt wird durch sein gutes Herz an sich oder durch sein Mitleiden mit Agamemnon, dem Helden seiner Hellenen? Wir werden somit oft vergeblich versuchen, mit Bestimmtheit derartige Episoden nach ihrem früher oder später zu fixieren. Aber nicht immer fehlt es an sicheren Kennzeichen für die Tendenz des Dichters, sowie für den Anschauungskreis, welcher für ihn massgebend ist. Man wird nicht in Abrede stellen wollen, dass im Zusammenhang der eben citierten Stelle (*Θ* 245) Agamemon als der schwächere erscheint im Vergleiche zu Hector. Darum konnte eine Dichtung, welche in patriotischem Interesse des Agamemnon Aristie zum Gegenstande hatte, den gefährlichen Helden aus Troja nicht gebrauchen, darum *Λ* 163:

Ἕκτορα δ' ἐκ βελέων ὕπαγε Ζεὺς ἔκ τε κονίης
ἐκ δ' ἀνδροκτασίης ἔκ θ' αἵματος ἔκ τε κυδοιμοῦ.

Hector verschwindet durch ein Wunder aus dem Getümmel, eine unmittelbare Botschaft des Zeus 185 ff. hält ihn fern und so nur wird die Aristie des Agamemnon möglich. Ja der nationalfühlende Dichter ist so sehr im patriotischen Fahrwasser, dass er gänzlich vergisst, die Consequenz des höchsten Gottes zu wahren. Denn eine durch keine epischen Freiheiten motivierte Inconsequenz bezeichnet es, wenn es *Λ* 336 heisst

ἔνθα σφιν κατ' ἶσα μαχὴν ἐτάνυσσε Κρονίων:

so eben hat Hector nach Agamemnons Verwundung die glänzendsten Erfolge erzielt — nur Diomedes' Tapferkeit hält noch das Lager — in seinem Kampfeszorn erlegt er Achaeer auf Achaeer, wenig fehlt, und Zeus' erstrebtes Ziel ist erreicht — da lässt Zeus den Kampf im Gleichgewicht schweben! Ja noch mehr, Zeus, welcher später so aufgebracht ist, dass Hector während seiner Schäferstunde mit Hera dem Tode nahe gebracht ist, lässt es jetzt ruhig geschehen, dass der wackere Held durch einen dem späteren ganz ähnlichen Vorgang auf das äusserste gefährdet wird. Interessant ist die Erklärung der Schol. B. L. zu der citierten Stelle: *πρὸς τὸ ἀξιόπιστον· οὐ γὰρ ἂν ἠρίστευον, ἀντιτασσομένου Διός· φιλέλλην δὲ ὢν ὁ Ζεύς, τὸ πρόθυμον αὐτῶν αἰδεσθεὶς πρὸς ὀλίγον ἐνδίδωσιν. ἢ τοῦτο θέλει εἰπεῖν, ὡς ἰσοβαρὴς αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γέγονεν ἡ μάχη· ἀριστεύει μὲν γὰρ Ἀγαμέμνων· ἔπειτα Ἕκτωρ· εἶτα τιτρώσκονται οὗτοι, ἐτρώθη δὲ καὶ Ἕκτωρ**). Nach der Ansicht der Scholiasten also soll durch das *ἔνθα σφιν κατ' ἶσα* etc. der Widerspruch ausgeglichen werden, in welchem die Aristie des Agamemnon zur *βουλή* des Zeus stehe. Trotzdem des Gottes Ziel durch eine solche

*) soll wohl heissen „*εἶτα τιτρώσκεται οὗτος*".

hinausgeschoben wird, will er als Freund der Hellenen dieselbe nicht hindern, von Respect erfüllt für ihren Heldenmut. Diese Erklärung des Scholiasten trifft annähernd das richtige: der Mangel derselben liegt nur darin, dass in dem *φιλέλλην ὢν* dieses Praedicat auf Zeus in der Ilias allgemein ausgedehnt erscheint, während er doch, wie wir gesehen haben, mindestens in demselben Masse *φιλοδάρδανος* genannt werden könnte. Der Scholiast hat also wohl recht für unsere und andere Stellen, tritt aber in Widerspruch zu den Voraussetzungen gerade der ältesten Partieen des Epos. Dass aber der zweite Versuch des Erklärung unstatthaft ist, nach welchen *κατ' ἶσα τάνυσσε* metonymischer Ausdruck wäre und nur sagen sollte, es wurde ohne Entscheidung gekämpft — so dass das Heldentum auf der einen wie auf der andern Seite sich entfalten könne, scheint mir aus dem Zusatze *ἐξ Ἴδης καθορῶν* hervorzugehen. Denn dadurch wird die angebliche Metonymie zum historisch-concreten Vorgang, zu einer mit Bewusstsein in den Gang der Ereignisse eingreifenden Handlung, nach deren Grund und Absicht wir mit gutem Rechte fragen. Nun die Antwort ist eben die von dem Dichter vorausgesetzte Liebe des Zeus zu den Hellenen, und da diese Liebe den ältesten Elementen der Dichtung nicht eigentümlich war, werden wir diejenigen Stellen, welche auf dem *κατ' ἶσα τάνυσσε* basieren, ihrem Inhalte nach für jünger halten müssen, als alle diejenigen Partien, in welchen eher noch eine Hinneigung für Troja als Liebe zu Argos zu Tage tritt.

Fragen wir uns aber nach diesen Einzelbetrachtungen, was denn dadurch für das Thema unserer Arbeit, Zeus in der Iliade, gewonnen ist, insbesondere, was solche Betrachtungen dazu beitragen, ein klar umgrenztes, plastisch sich darstellendes Bild des Gottes zu schaffen, so lautet für mich die Antwort zunächst ziemlich entmutigend: sie liefern den Beweis, dass uns der Gott in der Dichtung als ein werdender, nicht als ein gewordener entgegentritt; eine Monographie über den Zeus des Homer hat es nicht mit dem Nebeneinander, sondern dem Nacheinander zu thun. Wie sich in der homerischen Dichtung nicht eine engumschriebene, in sich fertige Stufe menschlicher Entwickelung, sondern der Werdeprocess eines Volkes abspiegelt, welches sich aus dem Durcheinander mit anderen teilweise nahe verwandten Völkern zu selbstständiger Stellung und Cultur herauslöst, so sehen wir auch in Zeus' Manifestierungen seiner göttlichen Persönlichkeit den Ausdruck einer Entwickelungsreihe religiöser Anschauungen, die sich vielleicht in ihren Einzelheiten a priori construieren, aber aus der Dichtung nicht oder doch nur teilweise ableiten lässt, weil eben die Dichtung als solche mit den Göttern ihrer Zeit willkürlich schaltet und oft nur nach poetischem Bedürfnis ihr Fühlen, Wollen und Handeln bestimmt. Wie wir von der Aegis nicht bestimmen konnten, sie sei ein Bestimmtes, sondern nur sie sei das und das und ein drittes und viertes, indem sich in der Art, wie die Aegis verwendet wird, verschiedene Anschauungen abspiegeln; wie die Wage des Zeus an verschiedenen Stellen verschiedene Deutungen verlangt und die Grundbedeutung derselben, wie sie der Zeit vor der Ilias zu eigen gewesen sein muss, ahnen lässt, so schwankt auch das Bild des Zeus selbst in der Dichtung, so jedoch, wenn ich nicht irre, dass sich der Fortschritt nachweisen lassen wird, durch welchen die Idee des Gottes, wie sie zunimmt in der Vielseitigkeit der ihm zugewiesenen Funktionen und in der Erweiterung seines Machtgebietes zur unumschränkten Gewalt über die Natur, die Menschheit und die Götterwelt, so auch sich vertieft durch den ihr zuströmenden sittlichen Gehalt, in geradem Verhältnis immer zu der Entwickelung des hellenischen Stammes selbst. Unabhängig aber von dieser organischen Entwickelung des religiösen Volksbewusstseins treibt Sage und Dichtung ihr willkürliches Spiel und schafft Züge, welche mit dem Idealbilde des Gottes wenig oder nichts zu thun haben. — Ob es gelingen wird, die Genesis des Zeus in dem angedeuteten Sinne nachzuweisen, wage ich noch nicht zu entscheiden; wenn aber — dann würde auch ein sehr wesentliches Hülfsmittel geschaffen für die homerische Frage.